Die

Idee Gottes.

Zweiter Theil.

Von

Dr. J. Sengler,
ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Freiburg.

Erste Abtheilung.
Die speculative Theologie.

Heidelberg.
Academische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.

1847.

Ph. sp. 774 mb

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

206

Gmb

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Inhaltsanzeige.

Seite

Erste Abtheilung.
Die Idee Gottes.

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes . 1—2

Erstes Kapitel.

Das Wesen im Allgemeinen . 2

I. Historisch-kritische Entwicklung des Wesens 2

1) Historisch-kritische Entwicklung des Wesens in der griechischen Philosophie . . . . 2—21

2) Historisch-kritische Entwicklung des (göttlichen) Wesens in der patristischen und mittelalterlichen Philosophie . . . . 21—44

3) Historisch-kritische Entwicklung des Wesens in der neueren Philosophie . . . . . 44—85

II. Metaphysische Bestimmung des Wesens . 85

1) Das logische Wesen . . . . . . 85—94

2) Das reale Wesen . . . . . . 94—113

Zweites Kapitel.

Das Wesen der Natur und des menschlichen Geistes . . 113—114

I. Das Wesen der Natur 114

a) Das Wesen der unorganischen Natur . . . 114—118

b) Das Wesen der lebendigen Natur . . . 118—123

c) Das Wesen der beseelten Natur . . . . 123—128

II. Das Wesen des menschlichen Geistes . . 128—142

Die Persönlichkeit als das Wesen des Geistes . . 142—150

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK

Seite

Drittes Kapitel.

Das Wesen Gottes als Persönlichkeit 150

I. Das Wesen der göttlichen Persönlichkeit im Allgemeinen . . . . 150—162

II. Die wesentliche Selbstproducirung Gottes . . 162—187

III. Die Trinitätslehre als Bestimmung des Wesens im Unterschiede von der Natur Gottes . . 187—200

Zweiter Abschnitt.

Die Natur Gottes . 200

Erstes Kapitel.

Die Natur Gottes in ihrer bisherigen Bestimmung . 200—210

Zweites Kapitel.

Die Principien des göttlichen Wesens als Real- und Formalprincipien der Natur Gottes . . . . 210—223

Drittes Kapitel.

Die Natur Gottes in ihrer allgemeinen Bestimmung durch ihr Wesen . . . . 223—235

Viertes Kapitel.

Die Natur Gottes in ihrer besonderen Bestimmung durch ihr Wesen . . . . 235—261

Dritter Abschnitt.

Das Leben Gottes . 264

Erstes Kapitel.

Das Leben Gottes im Allgemeinen . . . . . . 264—276

Zweites Kapitel.

Das Leben Gottes im Besonderen . . . . . . 276—301

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Erste Abtheilung.

Die speculative Theologie.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Erste Abtheilung.

Die Idee Gottes.

Die Ur- und Grundbestimmung der Idee Gottes ist das Wesen Gottes. Es besteht schlechthin aus, durch und in sich selbst, und ist so causa sui. Durch dieses Bestehen des Wesens Gottes aus, durch und in sich selbst besteht aus, durch und in ihm die Natur Gottes. Das Wesen Gottes ist daher, als Ursache seiner selbst, zugleich Ursache seiner Natur. Das Wesen und die Natur Gottes bestimmen und begründen das Leben Gottes. So ist die Idee Gottes

1) das Wesen Gottes,
2) die Natur Gottes,
3) das Leben Gottes.

Erster Abschnitt.

Das Wesen Gottes.

Die erkenntnißtheoretische und metaphysische Begründung des Wesens Gottes fordert, daß vom Wesen im Allgemeinen ausgegangen, dann zu den besondern Wesen der Welt, und so zu dem absoluten Wesen fortgegangen werde. Die synthetische, objective, progressive, urkundliche Begründung des Wesens Gottes setzt eine analytische, subjective, regressive Begründung

desselben voraus, welche für **uns** ist und **uns** zu jener hinführen soll. Es ist also darzustellen

1) das Wesen im Allgemeinen,
2) das Wesen der Natur und endlichen Geistes,
3) das Wesen des absoluten Geistes.

Erstes Kapitel.

Das Wesen im Allgemeinen.

I. Historisch-kritische Entwicklung des Wesens.

1) Historisch-kritische Entwicklung des Wesens in der griechischen Philosophie.

Die jonischen Physiker faßten das höchste Princip oder die Ureinheit in Form der Materie, oder in materieller Form, wie Aristoteles sagt, εν ὑλης ειδει, nur in einer gröbern oder feinern Form: Anaximander als die ganz unbestimmte Materie, Chaos, oder eigentlich die In- oder Zusammenfassung aller Dinge (περιεχον), Thales als Wasser, Anaximenes als Luft, Heraklit als Feuer. Als Erde getraute sie sich keiner zu fassen; den Grund gibt Aristoteles an, weil sie das zusammengesetzteste Element sei.*) Wie ist aber aus dieser Einheit die mannichfaltige Welt zu erklären, da diese Philosophie als Axiom aufstellte: Gleiches folgt nur aus Gleichem, und aus Nichts wird Nichts? Dieses führt auf eine völlig **mechanische** Entstehung der Dinge, oder vielmehr auf die Läugnung jeder Entstehung, Erzeugung (Aristoteles: Met. I. 3). Diese Consequenz machten die spätern jonischen Naturphilosophen geltend. Kraft und Stoff sind anfangs noch nicht gesondert, und als die Sonderung durch den eintretenden Begriff der Bewegung

*) Met. L. I. c. 8.

(bei Heraklit) hervortrat, so hob sich die Einheit, die man nur an der Materie hatte, oder materiell sich denken konnte, in dem Werden auf. Man konnte sich noch keine dynamische Einheit denken; keine in sich reflectirende Kraft in ihrem Wirken. Zu der ideellen Einheit, oder dem ideellen Princip ging der dorische Idealismus fort.

Aber wie kann aus Einem Princip, einer, hier ideellen, Einheit die Verschiedenheit der Dinge entstehen, da auch hier aus Gleichem nur Gleiches entstehen und aus Nichts Nichts werden soll? Es ist also das Wesen, die Einheit ganz abstract und unbestimmt an sich. Hier ist daher das Werden, die Bewegung ebenso undenkbar, wie bei den Physikern, nur daß die Eleaten dieses erkannten und aussprachen. War nun aber das Wesen vom Stoff unterschieden worden, so hielt man nun beide gesondert fest, und suchte sie mit einander zu verbinden, und so durch beide die Dinge zu erklären. So sollte der jonische Realismus und dorische Idealismus zunächst durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten vereinigt werden. Die Einheit hat sich in dem jonischen Realismus als Naturelement, mithin als zusammengesetzt aus Theilen, Materien geltend gemacht. So ist das ἀπειρον des Anaximander das Choos, περιεχον, das die materiellen Bestandtheile umfassende, ungesondert im Keimzustande. Der Begriff der Materie, mithin der materiellen Einheit ist daher Zusammengesetztheit aus materiellen Theilen. Daher auf Mischung und Entmischung alle Entstehung zurückgeführt wird.

Im Gegensatze zu dieser Ansicht ist die Zahl der Pythagoräer auch zusammengesetzte Einheit, aber nicht aus Stoffen, sondern Formen, Zahlen. Aber auch diesen und jenen Begriff der Zusammengesetztheit hielten die Eleaten für dem Wesen der Einheit widersprechend, und faßten diese daher als schlechthin einfach, d. h. unterschiedslos, ohne alle Theile. Nur so konnten sie sich die wesentliche Bestimmtheit der Einheit, das

Eins, die Einfachheit, Sichselbstgleichheit, Unbewegtheit, Beharrlichkeit vorstellen. Dieser Begriff der wesentlichen Einheit blieb der herrschende, und er war es denn auch, welchen nun Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten festhielten.

Deshalb sind der Sphairos des Empedokles, der νοῦς des Anaxagoras so völlig abstracte Einheiten ohne alle Theile und Bestimmungen an sich, und deshalb ist der Sphairos des erstern ganz unthätig, die Elemente nicht einmal dynamisch, sondern mechanisch in ihm. Daher bewegt sich auch der νοῦς des Anaxagoras nicht selbst, sondern ist unbewegt, weil er als νοῦς, als Einheit, keine Bestimmungen, Theile hat. Aber weil er ganz abstracte, völlig bestimmungslose Einfachheit ist, wie das Eins der Eleaten, kann aus ihm auch nichts entstehen, überhaupt nichts abgeleitet werden; er erklärt also gar nichts in der Welt; er kann auch mit nichts in Berührung kommen, nichts bewegen, weil das Vermittelnde zwischen ihm und dem zu Bewegenden fehlt. (Trefflich läßt Platon den Sokrates hierüber im Phädon sprechen.) Der νοῦς ist also nur das mit Nichts Gemischte, Reinste, Feinste im Sinne der eleatischen Einheit, schlechthin einfach, das reine, abstracte Sein; daher ist der νοῦς nur genannt, nicht erkannt.

Die Atomisten bringen die Sache nur auf die rechte Bestimmung zurück. Diese schlechthinige Einfachheit ist nichts weiter, als Ungetheiltheit, und daher auch natürlich Untheilbarkeit, eben weil sie keine materielle und geistige Theile hat. Es ist dieses aber eine bloße Abstraction, mithin Fiction, leere Vorstellung. Dieses ist eben das Atom, wie es die Atomisten bestimmen. Wenn aber dieses ist, so kann es auch keine Einheit dieser Einheiten geben. Die Atome können daher keine innere Beziehung auf einander und keine qualitative Verschiedenheit haben.

Nachdem sich nun aus dieser unsichern, sich widersprechenden Bestimmung des Wesens in der vorsokratischen Philosophie die

Scepsis gebildet hatte, und die Sophisten Wesen, d. h. jede feste Bestimmung geläugnet hatten, begann mit Sokrates eine neue Epoche, welche sich vor Allem die aus dem Menschen durch Selbsterkenntniß desselben hervorgebrachte oder vermittelte Feststellung des Wesens, d. h. fester, unveränderlicher Bestimmungen, zur Aufgabe machte. Diese festen, beharrenden Bestimmungen sind das Resultat der Platonischen Dialektik, die Platonischen Ideen. Gestalt, Form hatte man Idee schon vor Sokrates und Platon genannt. So heißt Idee auch bei Platon. Aber er bestimmte Ideen näher als Zusammenfassung eines Mannigfaltigen unter dasselbe Nennwort, dann als untheilbare, unbewegliche, sich immer gleichbleibende Einheiten, ἑναδες, μοναδες, als ewig körperlose, einfache, farb- und gestaltlose Wesenheiten (ουσιαι) der Dinge; ferner als Urbilder der Dinge, παραδειγματα, welche außer der Sinnenwelt an einem übersinnlichen, intelligibeln Orte (τοπος νοητος) für sich, getrennt von der Sinnenwelt bestehen, und die Ursachen derselben sind. In diesem übersinnlichen Orte schauen sie die Götter und die reinen Seelen.

Die Ideen Platons sind Definitionen oder Begriffe. In diesem und in keinem andern Sinne sind sie 1) ουσιαι. Sie haben als solche einen Inhalt oder Begriffsbestimmung, folglich eine Vielheit von Inhaltsbestimmungen. Insofern ist die Idee keine unbestimmte Einheit (ἀπειρον), wie die der Eleaten, sondern eine bestimmte. Als bestimmte Einheit (περας) ist sie eine begriffliche, rationale und die unbestimmte Vielheit bestimmende, begrenzende. Die Idee ist daher die Bestimmung und Vereinigung des abstracten Eins und abstracten Vielen der frühern Philosophie. Diese, nämlich sowohl das abstracte Eins, als das abstracte Viele, das unbestimmte und vielheitslose, bewegungslose Eins und das einheits- und ruhelose Viele sind außer der Idee als das schlechthin Nichtseiende, Abstracte bestimmt

und wesentlich verschieden von der Idee. Das Eins und das Viele in und außer der Idee ist so bestimmt und wesentlich unterschieden. Das Viele in der Idee, oder begriffliche Viele kann nur außer der Ideenwelt in's Unendliche vermehrt und vermindert, unendlich vielmal gesetzt werden, oder das unbestimmte Viele wirklich seyn; es muß aber eben deshalb in der Ideenwelt möglich oder als Möglichkeit seyn. Die begriffliche Einheit bestimmt, wie vielmal sie gesetzt ist, oder bestimmt das Wie viel, das aber außer dem Begriff unendlich vielmal seyn kann. Es ist dies die bestimmte und unbestimmte Zahl. Diese ist die Möglichkeit, was in jener nur einmal gesetzt ist, unendlich vielmal zu setzen. Die Idealzahl bestimmt das Wieviel ihrer Bestimmung, die mathematische Zahl ist die Möglichkeit; diese bestimmte Vielheit unbestimmt, unendlich vielmal zu setzen. Dieses kann aber nur außer der Ideenwelt, in der Sinnenwelt wirklich geschehen. In der Ideenwelt ist sie bloße Möglichkeit; dieses ist die Idee der Materie. Es kann also dieses bestimmte Viele der Idee ins Unendliche vermehrt und vermindert, oder unendlich vielmal gesetzt werden, nämlich in der Sinnenwelt. Es hat die Möglichkeit einer unendlichen, d. h. unbestimmten Vielheit, oder es ist an sich die unendliche Wiederholbarkeit. Dieses ist die Idee als mathematische Zahl, als Princip der unendlichen Wiederholbarkeit, und Princip des steten Wechsels und Wandels. Es gibt sonach eine Idee des Unbestimmten, wie es für Alles eine Idee gibt, oder das Unbegränzte ist in der Ideenwelt als Möglichkeit. In der Ideenwelt ist also diese unendliche Wiederholung nur möglich, aber nicht wirklich, weil die Ideen Begriffe, also jede durchaus bestimmt ist. Platon spricht von einem ideellen Raume. Ebenso wie die Inhaltsbestimmung das Wieviel e i n e r j e d e n e i n z e l n e n I d e e bestimmt, und so das unbestimmte Viele in der Idee nur der Potenz nach gesetzt und als wirklich aufgehoben ist; so ist es

auch im Verhältniß der einzelnen Ideen unter einander. Es muß eine bestimmte Vielheit der Ideen geben, wenn sie auch nicht für den Menschen bestimmbar, weil er keine Alles umfassende göttliche Erkenntniß hat, aber an sich und für Gott muß die Anzahl der Ideen eine bestimmte seyn. Es ist also auch in dieser Beziehung das ἄπειρον, Maßlose in der Ideenwelt als aufgehoben zu denken. 2) Nach dem gegebenen Begriff von der Idee ist sie die unmittelbare Einheit des begrifflich Vielen, nicht die an sich bestimmte Einheit ihrer selbst. Diese wird daher nur vorausgesetzt. Daher ist die Idee nicht wirkliches Princip, Wesen der bestimmten Vielheit und daher nicht frei von der Vielheit, sondern nur die sich in sich reflectirende, sich auf einander beziehende Vielheit, oder die Einheit ist nur die Beziehung der Vielheit auf einander, als ihre Gemeinsamkeit, nicht aber die reine Beziehung auf sich selbst, unabhängig von der Vielheit. Diese Begriffseinheit hat daher keine Beziehung auf sich selbst, durch welche sie sich als an und für sich seyende, mithin positive Einheit oder Einfachheit setzte, ist mithin nicht die Einheit ihrer selbst, die reine, bloß in und durch sich selbst bestehende Einheit, in welcher und durch welche alle anderen Einheiten, als secundären, von ihr abgeleiteten, bestehen. Kurz, es ist keine rein wesentliche Einheit oder kein Wesen. Die Ideen Platons sind daher keine Wesenheiten — οὐσίαι — im eigentlichen Sinne, sie sind keine ursprüngliche Einheiten, sondern secundäre, abgeleitete. Sie sind daher auch nicht Ideen im eigentlichen Sinne, sondern Begriffe. Die Idee im Unterschied vom Begriff ist als Wesenheit oder Einheit ihrer selbst schlechthin gegensatzfreie Einheit, der Begriff als Einheit einer Vielheit ist nur Einheit im Verhältniß dieser Vielheit, und daher nicht freies Princip derselben. Die Ideen Platons sind daher nicht Urprincipien, wahre Ur-

bilder, sondern selbst schon Abbilder der Wesenheit als des Urbildes.

Platon hatte die Idee bestimmt als die Einheit des unbestimmten Eins (der Eleaten) und des unbestimmten Vielen (der jonischen Physiker). So ist sie das bestimmte Eins, die bestimmte Einheit. Aber so wird ja das abstracte Eins und abstracte Viele als Materie, Inhalt vorausgesetzt, und als deren Bestimmung die Idee gewonnen. Woher hat dann aber die Idee selbst das Princip ihrer Bestimmung, durch welche sie das abstracte Eins und abstracte Viele bestimmt? Dieses vermag Platon nicht zu erklären, weil er als den Stoff dieser Bestimmung jenes vorausgesetzte abstracte Eins und abstracte Viele, kurz das Unbestimme, die Materie annimmt, die doch an sich gar nicht einmal ursprüngliche Möglichkeit, sondern nur durch die Wirklichkeit der Ideen möglich seyn sollen. So wird die Materie neben den Ideen als das Unbegrenzte und in diesem Sinne Unendliche den Ideen als das Begrenzte vorausgesetzt, nicht durch diese bestimmt und erzeugt. Es ist so die Idee nicht wahrhafte Idee, als Einheit ihrer selbst und der Materie, sondern nur die Einheit, Idealität der Materie. Es ist daher der Idealismus Platons nur ein relativer, die Idee ist nicht an und für sich, sondern nur in Bezug auf die Materie bestimmt, nur Form, Bestimmung der Materie, oder die geformte, bestimmte Materie. Das System Platons ist daher nicht idealistisch genug, es ist noch naturalistisch, nicht absoluter Idealismus. Es fehlt das Wesen des Geistes, der Geist ist nur die Form der Natur; die Idee ist und bleibt überall abhängig von der Materie, ist nicht rein an und für sich seyende, und so naturfreie Einheit, Einheit ihrer selbst, und durch sie die Einheit der Natur.

Aristoteles ist nun der Erste, welcher das Wesen entschieden als das Urseyn und als Princip alles übrigen Seyns erfaßt. Seine Lehre ist daher näher zu entwickeln.

In den **logischen Schriften**, dem Organon in der Abhandlung: über die Kategorien, heißt es: Wesenheit, Wesen im eigentlichen, ersten und am häufigsten gebrauchten Sinne (πρωτη ὀυσια) ist etwas, das weder von einem andern Subjecte ausgesagt wird, noch in einem Subjecte ist. Zweite Wesenheiten (δευτεραι ὀυσιαι), nennt man erstens diejenigen, in welchen, als in ihren Arten, die Wesenheiten jener ersten Classe begriffen sind; dann auch noch die Gattungen dieser Arten. Es wird alles Uebrige entweder von den ersten Wesenheiten, als von Subjecten, ausgesagt, oder ist an den ersten Wesen, als den Subjecten. Sind also die ersten Wesen nicht, so ist es unmöglich, daß etwas von den übrigen außer ihnen sey. Von den zweiten Wesenheiten ist die Art in einem höhern Grade Wesen, als die Gattung, und zwar deswegen, weil sie dem ersten Wesen näher steht. Die ersten Wesenheiten heißen so, weil sie allen andern zu Grunde liegen, und alles Andere entweder von ihnen prädicirt wird, oder in ihnen ist. Ganz passend nennt man nach den ersten Wesenheiten unter allem Uebrigen nur die Arten und Gattungen zweite Wesenheiten, denn unter allen Prädicaten bezeichnen sie allein die erste Wesenheit. Wie sich die ersten Wesenheiten gegen alles Uebrige verhalten, so verhalten sich die Arten und Gattungen der ersten Wesen zu dem Uebrigen außer sich; denn dieses Uebrige wird ihnen beigelegt.

Alle Wesen haben das gemein, daß sie nicht an einem Subjecte sind; die ersten Wesen werden außer dem, daß sie nicht an einem Subjecte sind, auch nicht von einem Subjecte ausgesagt. Sie können daher auch nicht als Prädicate dienen. Jedes Wesen scheint ein gewisses Dieses zu bedeuten. Bei den ersten Wesen ist dieses unbezweifelt und wahrhaft (ἀληθες). Denn das durch es Bezeichnete ist etwas Untrennbares (ἀτομον) und der Zahl nach Eins. Bei den zweiten Wesen ist das Sub-

ject nicht Eins, wie das erste Wesen, sondern es drückt nur eine vielen Einzelnen zukommende Beschaffenheit aus, es drückt aber doch ein so und so beschaffenes Wesen aus. Das Wesen hat ferner kein Gegentheil, und nimmt kein Mehr oder Weniger an. Das dem Wesen aber am meisten Eigenthümliche scheint, daß es, obgleich dasselbe und der Zahl nach Eins bleibend, Entgegengesetztes aufnehmen kann (μαλιστα δε ιδιον της ουσιας δοκει ειναι το, ταυτον και ἐν ἀριθμῳ ον, των ἐναντιων ειναι δεκτικον), und zwar wird dieses in sie Aufgenommene Entgegengesetzte verändert durch die aufnehmende Wesenheit, indem sie sich dabei selbst verändert. Diese hat daher das Vermögen, mit Aenderung ihrer selbst Entgegengesetztes anzunehmen. Cap. V. Aristoteles führt in diesem Capitel sechs Grundbestimmungen der Wesenheit an: 1) Das Wesen ist nicht an einem Subjecte, nicht Eigenschaft desselben; 2) das nach dem Wesen Benannte wird synonymisch benannt; 3) das Wesen bezeichnet ein Gewisses Dieses; 4) das Wesen hat kein Gegentheil; 5) das Wesen läßt kein Mehr oder Minder zu; 6) das Wesen, Eins und dasselbe bleibend, kann, indem es sich selbst verändert, Entgegengesetztes in sich aufnehmen.

In der Metaphysik hat nun Aristoteles das Wesen vorzugsweise zum Gegenstand der Untersuchung. Er prüft in den ersten Capiteln die verschiedenen Ansichten seiner Vorgänger vom Wesen, und sagt hier: das Was und die Wesenheit hat noch Niemand deutlich angegeben, doch am ersten reden diejenigen davon, welche die Ideen setzen. L. I. c. 6. Platon kann mit seiner Idee nichts anders ausdrücken wollen, als jene sey eine Wesenheit, und keine sey beziehungsweise. I. 6. 10. Platons Ideen müssen Wesenheiten ohne Substrate seyn, weil sie sonst durch Theilnahme an etwas Anderem seyn würden. VII. 5. Es soll das Eins im Unterschied vom Vielen bei Platon das Wesen seyn; aber es ist unstatthaft, bei der Entstehung der

Mannigfaltigkeit nur das Wesen, nicht die Qualität und Quantität zu berücksichtigen. XIV. 2. Das Wesen ist das Erste dem Begriff, der Erkenntniß und der Zeit nach. VII. 1. Die Wesenheit ist keine Composition der Theile, enthält sie nicht formaliter, sondern der Möglichkeit, dem Princip nach. Sie ist nicht Einheit der Bestandtheile. VII. 17. Es ist das Wesen die thätige Form, und es entsteht das Vermögen aus der Thätigkeit. Deswegen erkennt man, indem man thätig ist. IX. 8. 9. vgl. VII. 17. Form ist das Was, die erste Wesenheit; Wesenheit ohne Materie nenne ich das Was, die Form, diese wird nicht, wohl aber die nach ihm benannte Vereinigung. Es ist daher in allem Gewordenen Materie enthalten, und dasselbe theils Materie, theils Form. VII. 8. Alles hat Materie, was nicht das Was und die Form an und für sich, sondern etwas ist. VII.

Die Wesenheit ist die inwohnende Form, deren Verbindung mit der Materie Wesenheit genannt wird. VII. 12. Materie hat nur, was aus einander und in einander sich verändert, was aber, ohne sich zu verändern, ist, oder nicht ist, hat keine Materie. VIII. 5. Der Wesenheit nach existirt keine Bewegung, weil nichts der Wesenheit nach entgegengesetzt ist. XI. 11. Es gibt drei Ursachen und drei Principien, wovon zwei Gegensätze sind, deren einer Begriff, Form, der andere Beraubung ist; das dritte ist die Materie. XII. 2. Die Wesenheit und Form ist Thätigkeit. IX. 5.

In andern Schriften bestimmt Aristoteles das Wesen mehr in Bezug auf die realen Dinge, in der Physik in Bezug auf die Entstehung der Dinge, in der Schrift über die Seele in Bezug auf diese. In der Physik geht Aristoteles von der Ansicht der vorsokratischen Philosophen in Betreff der Grundprincipien aus, und sagt, daß sowohl die Physiker als die Idealisten Gegensätze als Anfänge der Dinge annähmen. L. I. c. 5. Die Alten hielten das Zwei für das Thätige, das Eine für

das Leidende, von Späteren aber einige umgekehrt das Eine für das Thätige, die Zwei für das Leidende. L. I. c. 6. Er sucht nun drei Urprincipien als nothwendig zur Erklärung der Dinge zu erweisen. Er sagt: es muß etwas zu Grunde liegen, was wird, und es besteht nur das Wesen ohne anderweite Grundlage, das Uebrige Alles nicht ohne das Wesen. Aber auch dieses soll aus irgend einer Unterlage sein Werden haben; Alles hat sein Werden aus der Grundlage und Form, und das zu Grund Liegende ist der Zahl nach Eins, der Formbestimmung nach Zwei. Es müssen zwei Entgegengesetzte als Anfänge angenommen werden, aber nicht nur Zwei, weil die Entgegengesetzten nicht auf einander einwirken können; es muß daher ein Drittes, und zwar als das zu Grunde Liegende, welches ein Anderes ist, angenommen werden. Diese Anderheit besteht darin, daß es formell kein Gegentheil, reell aber die reelle Natur dieser selbst ist. Dieses ist das Wesen. Ob aber Wesen die Formbestimmung oder die Grundlage sei, ist noch nicht klar. L. I. c. 7. Der Stoff ist kein Nichtseyendes an sich, die Verneinung an sich, deshalb wird etwas nur aus einem relativ Nichtseyenden. Dieses wußten die Alten nicht, welche behaupten, daß weder aus dem Seyenden, noch Nichtseyenden etwas werde. L. I. c. 8. Das Unbegrenzte nehmen Alle als Ursprung des Seyenden, die Pythagoräer und Platon an sich als ein Wesen. L. III. c. 4. (Dem Aristoteles ist es aber nur der Möglichkeit nach, nicht actu). Möglichkeit als Stoff und Wirklichkeit, als Form ist aber kein Gegensatz an sich, sondern nur die Beraubung.

So ist das Wesen in so fern die Vermittlung des Stoffs und der Form, als es beide an sich ist, aber gegensatzlos, d. h. ohne die Beraubung, eben weil es Entelechie oder Formthätigkeit ist, welche die Möglichkeit als Wirklichkeit setzt, und so die Verneinung, Beraubung aufhebt, aber ebenso als bloße Möglichkeit

in sich (aufgehoben) begreift. Hiermit ist nun erklärt, in wie fern das Wesen ein Anderes, als die Entgegengesetzten (στηρησις und εἶδος) und doch auch dasselbe ist. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, der darin liegt, daß Aristoteles einerseits das Wesen ohne alle Gegensätze, und so auch das Andere der Entgegengesetzten und doch sie wieder Stoff, Form nennt. Es ist diese in ihrer gegensatzlosen Einheit und nicht in ihrem Gegensatze gedacht: denn das Wesen ist über dem Gegensatze als Wesen; aber damit es ihn vermitteln und vereinigen kann, muß er doch selbst wieder die Natur der Entgegengesetzten haben, nur nicht in ihrer Entgegengesetztheit. So ist das Wesen vor und nach den Entgegengesetzten, vor ihnen als ihre Möglichkeit, sie zu produciren und zu vermitteln, nach ihnen als wirkliche Vermittlung. Hiermit lösen sich die scheinbaren Widersprüche in der Schrift über die Physik und Seele; und es ist das Wesen näher bestimmt, als in der Logik und Metaphysik; dort konnte es nur im Allgemeinen bestimmt werden. Es nennt auch Aristoteles die Möglichkeit Einheit, die Form die Vielheit im Wesen.

Das Wesen ist dem Aristoteles der Begriff [1]) und in so fern es ungeschieden von seiner sinnlichen Erscheinung in einem sinnlich wahrnehmbaren Daseyn gedacht wird, heißt es το τι ἐστι das Was, in so fern es aber abgetrennt von seiner sinnlichen wahrnehmbaren Erscheinung, oder als Prius desselben, also als Begriff ohne Materie gedacht wird, heißt es το τι ἦν εἶναι, das reine Wesen. [2]) Dieser Begriff wird nun näher als die thätige

---

[1]) Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik von Dr. Carl L. W. Heyder. Ersten Bandes erste Abtheilung, S. 249. Erlangen 1845.

[2]) Heyder, a. a. O. Seite 250, 251 sammt Anmerkung, in welcher die verschiedenen einstimmenden und abweichenden Ansichten angegeben sind. Dann über die verschiedene Bedeutung des Wesens S. 142, 145 — 148, 215 f. 283 f. 285.

Form gefaßt, welche die Sache, wie sie an sich, oder in ihrer Wahrheit ausdrückt.

Wie unterscheidet sich nun das reine Wesen ohne Materie und außerhalb der sinnlichen Welt [1]) von dem Wesen als Entelechie und Formthätigkeit, welches die Materie verwirklicht und sie so als Möglichkeit in sich begreift? Ein solches Wesen, welches ohne Materie wirklich ist, ist nur Gott, oder das Wesen im Allgemeinen, oder allgemeine Wesen; die besondern oder bestimmten Wesen sind eben diese durch ihre Materie, sie sind die Energie und Entelechie, welche die Materie oder Möglichkeit verwirklichen. Aber auch das bestimmte, besondere Wesen muß ja an sich als Wesen seine wesentlichen Unterschiede, (διαφοραι) haben, oder wesentlich unterschieden seyn. Denn die διαφοραι unterscheidet Aristoteles von den Arten, dem Artunterschiede, und findet sie als Grundbestimmung der Gattungen und Arten, nämlich welche sie sind. Diese Bestimmung ist aber nur ihr wesentlicher Unterschied, der sie von andern Wesen, mithin andern Gattungen und Arten unterscheidet. Aristoteles unterscheidet zweierlei Qualitäten, von denen eine der Unterschied im Wesen ist (Met. L. V. c. 14), und spricht von einem Unterschiede, der das Wesen der Sache und ihre Bestimmung (ἡ διαφορα της ουσιας) und, wie das Wesen, in keinem Substrate ist. [2]) Dieser wesentliche Unterschied muß allerdings im Wesen an sich angenommen werden; denn er bestimmt ja erst die Materie und Form, ist Princip der bestimmten Materie und bestimmten Form. Die Frage ist nun: ist er diese nur als abstract-logische Möglichkeit? d. h. sind in ihm die Materie und Form und der durch sie bestimmte Gegensatz der Materie und Form, nämlich die Be-

---

[1]) Aristoteles sagt ausdrücklich, daß es nur dem Begriffe nach außer der sinnlichen Welt oder trennbar sey. Met. VIII. 1. Vergl. Heyder S. 183.

[2]) Heyder a. a. O. S. 147 und Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, S. 405.

raubung und Form in Beziehung aufeinander, welche das Entgegengesetzte ist, nur implicite, involvirt? Alsdann ist es die bloße Einheit derselben potentiell, und nur actuell und selbst wirklich durch Setzung derselben, also mithin nicht die Einheit ihrer selbst, und so auch nicht als solche thätig und wirklich, wodurch sie erst der reale Grund der Materie und Form zu seyn vermöchte. So ist aber das Wesen, als die bloße Einheit der Materie und Form, nicht Wesen im eigentlichen Sinne, sondern nur Natur des Wesens, oder wie es Biese ausdrückt: die Bestimmung in ihrer Totalität.

Aber Aristoteles soll ja mit seiner Lehre vom Wesen den Realismus und Monadismus begründen, der aber nur damit begründet wird, daß das Wesen Einheit seiner selbst, mithin der sich stets selbst setzende reale Einheits- und Mittelpunkt aller Bestimmungen, Verhältnisse und Thätigkeiten ist. Allerdings ist ihm das Wesen nur wahrhaftes Wesen als Einzelwesen. Das Wesen ist ihm das in sich selbst Begründete, das aus sich lediglich zu Begreifende, und nicht den Begriff eines Andern Bedürfende, was daher allen Beweis als einfaches, nicht wieder beweisbares Princip vorausgesetzt ist. Dieses sind aber nach ihm die Einzelwesen, weil sie Allem beigelegt und von nichts weiter ausgesagt werden. Sie sind jene einfachen Einheiten (ατομοι), die nicht weiter zu theilen sind, und ohne welche Alles theilbar wäre; sie sind die letzten einfachen Principien; und so gibt es unmittelbar gewisse Vordersätze, und ein unmittelbares Wissen als Grund des mittelbaren, des Beweises. [1]) Es gibt daher ein doppeltes Ursächliche, das, was den Grund in sich und außer sich hat. Das erste ist die πρωτη ουσια, das Einzelwesen. Die ersten Wesenheiten (πρωται ουσιαι) sind an sich und in sich selbst gegründet, und haben keine andere Ursache

---

[1]) Heyder a. a. O. S. 319—324. 281 f.

außer sich. Auf diese Wesenheiten geht nun die Definition ursprünglich und vor Allem, auf die Beschaffenheiten nur in gewissem Sinne.[1])

Aristoteles hält beständig fest, daß das Allgemeine keine Wesenheit, kein Dieses (τοδε τι), sondern nur ein Gemeinsames (κοινον), ein so und so Beschaffenes bezeichnet.[2]) Das Einzelwesen kann aber nur als zugleich an sich Allgemeines, d. h. als Begriff des Einzelnen gedacht werden, weil das empirische, sinnliche Einzelne schon als ein Zufälliges nach Aristoteles kein Wissen zuläßt; vom Zufälligen, Vergänglichen gibt es nach ihm kein Wissen. Aristoteles sagt auch von diesem sinnlich Einzelnen ausdrücklich das Gegentheil aus, was er sonst vom Einzelwesen behauptet.[3]) Das Einzelwesen scheint so als Allgemeines, als Begriff, wie bei Hegel die Einzelheit, an sich unbestimmt, noch kein bestimmtes Einzelwesen zu seyn. Sollte es dieses seyn, so müßten seine Bestimmungen die empirischen Einzelwesen seyn. Dem steht aber entgegen, daß nach Aristoteles Wesen nicht aus Wesen abgeleitet werden kann; daher könnten diese aus ihm abzuleitenden Einzelnen eben keine Einzelwesen seyn, zumal das Einzelwesen nach Aristoteles eben nur solches ist, das lediglich aus sich, und durch sich begriffen werden kann. Alsdann sind die realen, bestimmten Einzelnen nur empirisch Einzelne, keine bestimmten Einzelwesen; damit fehlt ihnen dann auch die allgemeine, begriffsmäßige Bestimmung; die Bestimmungen sind nur empirische, zufällige, die kein Wesen begründen.[4]) In so fern das Einzelne das Einzelwesen ist, enthält es den Gattungs- und Artunterschied in sich und ist so das Concret-Allgemein, wie es auch Hegel faßt.

---

[1]) Heyder S. 282 f. 285.

[2]) Heyder S. 185.

[3]) Heyder S. 280. 284. 288. 297. Vergl. 214.

[4]) Vergl. S. Heyder 215.

Es ist daher das höhere und ursprüngliche, weil nur das concret-Allgemeine das wahre Seyn und Wesen ist. Aber alsdann werden die Gattungen und Arten doch aus ihm abgeleitet, und, da diese auch Wesen, nur secundäre Wesen sind, aus den ersten Wesen die zweiten; dann aber doch immer Wesen aus Wesen, was Aristoteles für unmöglich erklärt. Hiernach wäre aber das Wesen immer noch nicht Einheit seiner selbst, mithin das System nicht Realismus und Monadismus. Aristoteles spricht allerdings ausdrücklich von einfachen Einheiten, die nicht in Begriff aufzulösen, schlechthin demselben unzugänglich und incommensurabel seyen, von denen es keine Definition gäbe. (Heyder S. 295—297. 317—321.) Definitionen gibt es nicht von den Einzelwesen und allgemeinsten Begriffen. Denn die Einzelwesen lassen nach der letzten Art keine mehr erkennen, unter die sie gehören, die allgemeinsten Begriffe lassen keine specifischen Unterschiede mehr zu. (Heyder S. 297.) Hiernach hat das Einzelwesen nur die allgemeine Bestimmung der Art und Gattung, und die individuelle, die Bestimmung als Einzelwesen, ist keine begriffliche, sondern nur empirische, zufällige, von der es nach Aristoteles kein Wissen gibt.

Wie ist hier aus den sich widersprechenden Ansichten zu kommen? Ritter und Zeller (S. 408) nehmen hier eine Lücke der aristotelischen Darstellung an. Es ist aber hier offenbar mehr als eine Lücke, es weist dieses auf das Grundprincip des ganzen Standpunktes zurück. Es fehlte der alten Philosophie die Erkenntniß der Wahrheit: Alles Wirkliche ist ein urgewolltes- und gewußtes, mithin durch dieses Urwollen- und Wissen bestimmtes, von dem nur ein Theil sein Gewollt- und Gewußtseyn will und weiß, ein Theil nicht. Es ist das Unbestimmte, Unbegrenzte*) doch zuletzt, man mag die Sache wenden, wie man will, der letzte Grund; der dunkle Grund, die

*) Vergl. auch Ritter Gesch. der Phil. III. S. 143.

Nacht, aus der alle Gestalten auftauchen und in sie wieder hinabsinken; das unerbittliche über Götter und Menschen herrschende Fatum, die verstand- und willenlose Macht, blinde, unerbittliche Nothwendigkeit, εἱμαρμενη.*) Es ist das περιεχον der ältesten Philosophen und bleibt es auch bei den späteren. Der Geist ist noch nicht erkannt, er ist nur der Naturgeist, die Idealität der Natur. Dieser hat nur zur Substanz die Natur, durch die er bestimmt ist, durch die er sich nur bethätigen, bewegen kann, und so ein lebendiger ist. Aristoteles sagt: die Einheit, welche sich bewegen oder bewegt werden soll, muß Theile oder Unterschiede haben. De anim. L. 1, cap. 4. Der Geist hat also noch keinen geistigen Inhalt, keine geistigen Inhaltsbestimmungen, durch die er die Natur aus sich produciren und über sie herrschen kann. Daher Gott, der keine Materie hat, auch nur ein ganz abstractes Seyn, ohne alle Inhaltsbestimmungen, ohne Bewegung, Bethätigung und Leben ist.

So kann das Allgemeine auch nur ein Unbestimmtes, abstract Allgemeines seyn. Denn es hat an sich als rein Ideelles keine Bestimmungen, diese hat es nur an der Materie. Daher führt Aristoteles die Besonderung auf die Materie zurück, und leitet so die Vielheit aus ihr und doch auch wieder aus der Form ab. Indessen die Form ist nur abstracte Ursache, die Materie aber der reale Grund der Vielheit. Wird diese auf die Form zurückgeführt, so ist sie bestimmte, wird sie auf die Materie zurückgeführt, so ist sie unbestimmte Vielheit. So ist es auch mit allem Uebrigen. Weil Aristoteles zwei Principien der Dinge hat, die neben einander stehen, und die nicht von einander

---

*) Aristoteles erklärt das Unbegrenzte, Unbestimmte, die Materie für etwas Ungewordenes und Unvergängliches, und von seinen Vorgängern sagt er, Alle haben das Unbegrenzte als Ursprung des Seyenden gesetzt. Phys. L. III. c. 4. im Anfange.

wirklich abgeleitet werden können, deshalb leitet er bald das Allgemeine von der Materie, und dieses ist das Unbestimmte, Unbegrenzte, die unbegrenzte Vielheit oder auch Einheit, bald aus der Form ab, und dieses ist das Bestimmte, die bestimmte Vielheit und Einheit. Wäre die Materie durch den Geist ursprünglich bestimmt, so wäre sie begrenzt, und könnte nicht mehr das Unbestimmte, im Gegensatze zur Form, als dem Bestimmten, seyn; dann wäre sie von ihm beherrscht, ihrem Seyn und Daseyn nach. Wie Aristoteles bald die Vielheit aus der Materie, bald der Form ableitet, so leitet er auch bald das Allgemeine aus der Materie ab, und dieses ist dann das abstract Allgemeine, was das Wesen der Materie ist, das Begrifflose, welches das Besondere außer sich hat, bald aus der Form, und so ist es das bestimmte, begriffliche Seyn.

Dieses zeigt sich besonders in dem Verhältniß der Gattung, Art und des Einzelwesens. Jedes dieser ist ein solches doppelsinniges Wesen, sowohl das erste als zweite Wesen. Jedes ist sowohl ein abstract- als concret-Allgemeines. Das Einzelwesen ist Wesen, Begriff. So ist es ein Bestimmtes, aus der Form Abzuleitendes. Aber diese begriffliche Bestimmung ist der Gattungs- und Art-Unterschied; es soll aber doch ein individuelles, nur auf sich beruhendes, aus sich zu begreifendes, und daher eben erstes, ursprüngliches Wesen sein. Welches ist nun seine begriffliche Bestimmung? Dann aber ist das Einzelwesen, in so fern es ein sinnliches, aus der Materie abzuleitendes ist, ein zufälliges, von dem es, als unbestimmtem, kein Wissen, mithin keine Definition gibt. Und doch hält Aristoteles an der Realität des Einzelwesens fest, an das ihm sich die Definition knüpft, und das allein wahre, eigentliche Wesenheit ist.

Das Wesen ist die, die Materie bewegende und sie bildende, Formthätigkeit, das daher nur dem Begriffe nach, nicht wirklich außer dem Einzelwesen ist; denn wo sollte es auch seyn? Es

herrscht kein Allgemeines außer ihm, in dem es seinen Grund und sein Bestehen hätte. Es ist daher auch die Transcendenz der Ideen oder Begriffe nach Aristoteles ein Ungedanke. Nur wo ein außer der realen Welt bestehendes, Alles Bestimmendes, concret-Allgemeines ist, können auch die einzelnen Ideen oder Begriffe wirklich außer der Sinnenwelt bestehen. Jenes fehlt aber bei Platon und Aristoteles; und dieser Letzte hat dieses nur zum Bewußtseyn gebracht und consequent ausgesprochen. Nur dieses ist der eigentliche Grund der Polemik des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platons.

Das Wesen ist bei Aristoteles ohne Materie nur die ganz abstracte Formthätigkeit, d. h. die Thätigkeit der Form, um sich durch die Materie hervorzubringen, oder als Energie und Entelechie zu verwirklichen. Es ist aber nicht an sich bestimmte Form ohne die Materie, sondern nur durch sie, und man muß auch sagen in ihr, hat sie ihre Bestimmung. Die Materie spielt hier die doppelsinnige Rolle, entweder bloß wirkende, Mittelursache, werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis), oder die Inhaltsbestimmung der Form zu seyn. Dieses letzte ist sie, in so fern sie sich von der Form nur wie Möglichkeit zur Wirklichkeit verhält. Sie ist das Wesen an sich, die Form, das Wesen an und für sich. Auch diese Doppelsinnigkeit hat natürlich in der allgemeinen Doppelsinnigkeit der Materie und der Form ihren Grund, deren eigentlicher Grund nun dargethan ist. Das Wesen besteht so in keinem Falle wirklich als realer Grund, und in diesem Sinne als Formthätigkeit, oder vielmehr als Formthätiges außer der Materie und außer der, durch diese wirklichen, Form; ist mithin kein reales, wirkliches Wesen.

2) Historisch-kritische Entwicklung des (göttlichen) Wesens in der patristischen und mittelalterlichen Philosophie.

Die Philosophie des Alterthums kennt nur ein relatives Ideelle, nur in Bezug auf die Natur, welche die Materie desselben ist. Es ist daher nur die Form der Natur. Es hat daher an sich keinen substanziellen Inhalt, ist also nicht an und für sich bestimmt, sondern nur durch die Materie. Deshalb ist auch das Allgemeine nur ein abstract-, kein concret-Allgemeines, d. h. es hat als Allgemeines keine Bestimmungen. Daher gibt es auch keine dialektische Vermittlung, keine Dialektik der Ideen an sich; und die besondern, individuellen Bestimmungen sind nicht in dem Allgemeinen enthalten, so daß sie aus ihm abgeleitet werden können. Da das Allgemeine nur abstract-Allgemeines ist, so ist das Besondere und Einzelne ebenfalls ein abstract-Besonderes und -Einzelnes, und es gibt daher nach Platon für Alles Ideen, was eine Vielheit gemeinsamer Bestimmungen hat.

Weil nun aber das Ideelle kein rein Ideelles, und so nicht an sich selbst bestimmt oder vermittelt ist, kann auch Gott, weil nur die Ideen der Welt seine Natur- und Inhaltsbestimmungen sind, als die höchste Einheit, das absolute Eins, nicht an sich vermittelt und bestimmt seyn; denn diese Bestimmungen sind, eben weil die höchste Idee nicht concret-allgemein ist, keine Bestimmungen ihres Wesens an sich, und deshalb Schranken, Beschränkungen desselben. Deswegen hat aber auch Gott an sich keine Bewegung und Bethätigung, eben weil er keine Bestimmungen hat, und jede Bewegung ist, weil sie keine rein immanente, sondern Uebergehen in ein Anderes, nicht ein Zusammengehen mit sich selbst ist, eine Veränderung, eine Entfremdung, oder Veräußerung. Ferner weil die allgemeinen und besonderen Ideen abstract-allgemeine und abstract-besondere sind,

kann auch die Ideenwelt an sich keine Bewegung haben. Die höchste und allgemeinste Idee und die besondern Ideen bedürfen daher zur Bestimmung und Bewegung der Mittelursachen, der bloß wirkenden Ursachen, und so der Materie. Daher die Ideenwelt nur in der und durch die Sinnenwelt sich bewegen kann. Die wirkenden oder Mittelursachen sind aber so nicht die eigene Natur der Ideen selbst, sondern außer ihr, und nur durch sie können die Ideen sich bewegen und wirken. Es sieht daher Aristoteles mit Recht als die größte Schwierigkeit bei Platon das Fehlen der wirkenden Ursachen in den Ideen an. (Met. I. 9; Vergl. Zeller a. a. O. S. 403.) Es ist das Ideelle nur im Gegensatze zum Reellen, und nicht die Einheit beider; es ist kein absoluter Idealismus, sondern nur Dualismus. Der Grund liegt darin, daß das Wesen des Geistes und der Natur nicht erkannt, sondern der Geist nur als die Form, Idealität der Natur erfaßt sind. Die gesammte alte Philosophie kann wegen dieses unvollkommenen Grundprincips nicht über dieses abstract-Allgemeine und abstract-Besondere hinaus. Das Allgemeine ist hiernach unbestimmter, als das Besondere; denn das Besondere enthält das Allgemeine, eben weil es ein Besonderes ist, in sich, nicht aber umgekehrt. Die Ansicht der alten Welt, der zufolge Gott immer als an sich ununterschiedenes und sich daher nicht selbst unterscheidendes Wesen gefaßt wurde, weil man, nur ein abstract-Allgemeines kennend, dafür hielt, daß die Unterschiede die höchste Einheit beschränkten, wirkte in der patristischen und mittelalterlichen Zeit fort, und konnte nur mit der ganzen begriffsmäßigen Erfassung des persönlichen Wesens völlig wissenschaftlich überwunden werden. Aber wie kann man aus einer ununterschiedenen Einheit, einem unbestimmten Wesen die Welt ableiten? Wie kann Gott alsdann die Macht besitzen, etwas Anderes aus sich frei zu produciren, und so auch über es zu herrschen? Dieses ist nur möglich, wenn Gott an sich ein bestimmtes

Wesen ist, welches durch seine eigene Determinationen, Selbstbestimmungen, frei ist, und durch die Freiheit in seiner eigenen Idee die Macht über das, was in ihr und durch sie möglich und wirklich ist, besitzt, es mithin setzen und beherrschen kann. Gott ist nur über dem, was außer ihm möglich und wirklich ist, der idealen und realen Welt, wenn er in sich selbst ist, wenn er selbst als Gott wirklich, d. h. absolut aus, durch und in sich selbst ist; dieses ist aber nur durch absolute Selbstverwirklichung möglich. Fehlt diese, so ist er auf irgend eine Weise beschränkt durch das, was außer ihm ist, und es besteht der Dualismus Gottes und der Welt, welcher aber den Gottesbegriff aufhebt. Gott ist dann nicht mehr wahrhaft überweltlich und übernatürlich. Dieser abstracte Gottesbegriff aus der alten Welt trat nun im Anfang des christlichen Zeitalters unter den verschiedenen Formen hervor, zuerst in der Gnosis. Diesem hier an den Tag gekommene Dualismus schien man nur entgehen zu können, wenn man Gott nur von aller Beziehung zur Natur und Welt frei machte, ihn deshalb über diese hinausrückte, in sich ganz schrankenlos und damit unterschiedslos faßte. Es setzte sich daher nun die abstracte Monarchie Gottes in den unitarischen und antitrinitarischen Richtungen und Systemen der Nazaräer, Ebjoniten und den sogen. Monarchianern, Praxias, Artemon u. s. w., in dem Sabellianismus und Arianismus fort. Es war hier nur die Alternative, entweder Christus mit Gott zu identificiren, oder von Gott gänzlich zu trennen, so daß er in der ersten Hinsicht Gott überhaupt oder schlechthin, in der letzten ein bloßer Mensch war. Das Erste thaten die Sabellianer, das Letzte die eigentlichen Monarchianer, besonders Paul von Samosata. Es blieb hier nur die Alternative übrig, wenn man Gottes Wesen an sich nicht durch seinen Unterschied bestimmen wollte, weil man diesen als eine Beschränkung seines abstract unendlichen

Wesens ansah, als jeden Unterschied als nicht zu seinem Wesen gehörend oder gleichen Wesens mit ihm anzusehen, und ihn so entweder von ihm zu trennen, um jenes Wesen mit dem Unterschied nicht zu verunreinigen, oder zu confundiren, identificiren, d. h. nur als Modus, Accidentelles, nicht Wesentliches anzusehen, nämlich nicht als Bestimmung des Wesens an sich, sondern nur seiner Erscheinung in der Welt zu betrachten. Dieses geschah dann im Sabellianismus. Gegen diese Ansichten suchten nun Tertullian auf dem kirchlichen, Clemens von Alexandrien und Origenes auf dem theilweise speculativen Wege vom Gottesbegriff aus einen Unterschied der Personen zu gewinnen. Origines verwirft die aus der alten Philosophie sich darbietende Ansicht des Logos, als einer unpersönlichen Vernunft oder Kraft des Vaters, welche sich den platonisirenden Alexandrinern leicht darbot, und worin Clemens von Alexandrien noch schwankend war, und faßt Vater, Sohn und Geist zuerst dem Begriffe und Worte nach als drei Hypostasen. Dieser Ausdruck war bis auf ihn noch nicht gebraucht. Es war hier zu zeigen, wie die Trias im göttlichen Wesen ohne eine Theilung oder modalistisches Verfließen zu denken sey. (Meier a. a. O. S. 91 f.) Aber die Wesensgleichheit dieser drei Hypostasen ist auch bei Origines und Tertullian aufgehoben. Diese wurde nun endlich auf dem Concil von Nicäa als Kirchenlehre festgestellt, deren Hauptbegründer und Vertheidiger Athanasius und Gregor von Nazianz wurden.

Es sollen nach der, auf diesem und dem constantinopolitanischen Concil festgestellten, Kirchenlehre Vater, Sohn und Geist drei für sich bestehende Personen oder Hypostasen seyn, die aber nur Ein Wesen seyen. Der reelle Unterschied soll durch den Begriff Hypostase ausgedrückt werden. Athanasius hatte Wesen und Hypostase gewöhnlich noch gleichbedeutend gebraucht, Basilius unterscheidet beide wie Allgemeines und Besonderes,

Gattung und Individuum aus dem Grunde, weil, wenn beide gleichbedeutend genommen würden, für das Besondere nur der sabellianisch lautende Ausdruck πρόςωπα übrig bliebe.

Nach Gregor von Nazianz sind nun die Eigenthümlichkeiten, (ἰδιοτητες), durch welche sich Vater, Sohn und Geist unterscheiden das Ungezeugtseyn des Vaters, das Gezeugtseyn des Sohnes, das Ausgehen des Geistes. Es scheint nach ihm, was sie als persönliche Wesen sind, mit diesem ἰδιοτητες zusammenzufallen. Dieses aber nur nach manchen Aeußerungen. Nach andern unterscheidet er beide bestimmt; auf jeden Fall wird aber der persönliche Unterschied, das, in welchem jede Person in ihrer Beziehung zur andern, also in der Relation verschieden ist, durch diese ἰδιοτητες bezeichnet. Sie bezeichnen also nicht den wesentlichen Unterschied, also nicht die Person, sondern den Unterschied jeder Person von der andern. (Vergl. die Stelle in Staudenmaiers Dogm. II. S. 582.) So sind diese Eigenthümlichkeiten aber nicht die, den persönlichen Unterschied, oder die persönliche Einheit, das persönliche Wesen, vermittelnde Eigenthümlichkeit, sondern dieses wird nur bei ihnen vorausgesetzt, oder sie werden als Personen vorausgesetzt. Die Zeugung und das Ausgehen sind persönliche Acte, weil der Zeugende, Gezeugte und Ausgehende eben als Personen mit dem persönlichen Wesen vorausgesetzt sind. Deshalb sagt Athanasius, die Hypostasen seyen Personen, die die Eigenthümlichkeit an sich hätten, und in Uebereinstimmung mit Cyrillus sagt er: die Hypostase ist eine Substanz mit Eigenthümlichkeit; und Gregor von Nazianz spricht es im Gegensatze zu seiner angeführten Ansicht als ein allgemeines kirchliches Bekenntniß aus, sowohl an Einem Gott festzuhalten als drei Personen zu glauben, jede derselben mit ihrer Eigenthümlichkeit. (Die Personen mit ihrer Eigenthümlichkeit kann aber auch heißen: mit ihren Relationen oder ihrem Verhältniß zu einander.) Aber warum sind es denn drei

Personen, und zwar drei Personen? Hier wird geantwortet, weil Gottes Wesen Person, und dieses Wesen mit dem Vater (bis zu Augustinus größtentheils) als identisch gefaßt ist. Da nun der Sohn Alles ist, was der Vater ist, außer dem Gezeugtsein, so ist er auch Person, und ebenso ist es mit dem heiligen Geiste.

Wenn nun aber die Hypostasen als die wahrhaft concrete Mitte zwischen dem Allgemeinen der Gattungseinheit und dem Unpersönlichen der bloßen Eigenschaft gefaßt werden, wie Bauer meint Bd. I. S. 447, so werden offenbar die Hypostasen als die, das Wesen und die Eigenschaften bestimmenden und vermittelnden, Principien angesehen, und es ist dieses die nähere Bestimmung der Kirchenlehre: in essentia unitas, in personis proprietas.*) Aber alsdann müssen die Hypostasen das Wesen selbst an sich oder als Wesen bestimmen, und da dieses ein bestimmtes, d. h. persönliches ist; so können sie nur dieses bestimmen, und durch diese ihre wesentliche Bestimmtheit können sie alsdann erst die Eigenschaften, hier offenbar die Natur des Wesens, bestimmen und vermitteln. Durch das Ungezeugtseyn, Gezeugtseyn und Ausgehen wird aber weder das Wesen, noch die Natur desselben bestimmt, sondern es sind nur allgemeine Thätigkeiten, die im Grunde jedem Wesen, dem Wesen der Natur wie des Geistes zukommen, also weder das persönliche Wesen, noch die persönlichen Eigenschaften in dem Wesen, d. h. die Natur desselben bestimmen; die spätern Kirchenlehrer nennen sie daher Relationen. So bleiben denn immer das persönliche Wesen, die persönlichen Unterschiede, und die persönliche Natur vorausgesetzt.

Die auf den beiden ersten allgemeinen Concilien festgestellte Trinitätslehre enthält in der Wesensgleichheit und dem

---

*) Vergl. die Stellen in Staudenmaiers Dogm. II. S. 583.

Ungezeugtseyn, Gezeugtseyn und Ausgehen, als Bestimmung des persönlichen Unterschieds, sich widersprechende Begriffe. Denn das Gezeugte ist, eben weil es gezeugt ist, nicht gleichen Wesens mit dem Zeugenden. Es ist damit offenbar ein Subordinationsverhältniß ausgedrückt, welche die Wesensgleichheit aufhebt. Diese Schwierigkeiten traten nun hervor, und führten, um ihnen zu entgehen, bald zum Sabellianismus, bald zum Tritheismus. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt aber offenbar darin, daß man hier, wie auch in den folgenden Zeiten, die ontologische Trinität von der ökonomischen gewöhnlich nicht entschieden unterschied, und die Zeugung des Sohnes nicht als ontologische, sondern ökonomische, nämlich zum Behuf der Weltschöpfung faßte. Nur so kommt ein Subordinations-Verhältniß heraus. Dieses ist auch ganz consequent, wenn man den Vater als das Wesen Gottes, und zwar in seiner absoluten Form faßt. Diese muß dann Person seyn, weil ja das Wesen als persönliches vorausgesetzt wird. So muß er die an sich absolut wirkliche Persönlichkeit, also actu seyn, was das Wesen der Möglichkeit nach ist. Es polemisirt Eusebius von Cäsarea gegen die substanzielle Bestimmung der Personen als Sonne, Glanz, weil dadurch der Sohn wieder zum Accidenz des Vaters werde, und will die Zeugung als persönlichen Act gefaßt haben. Er sagt: „denkend und vorher überlegend zeugt der Vater den Sohn, darum ist er eher als der Sohn; die Zeugung ist kein nothwendiger Act, der Vater ist vorher in seiner ganzen Bedürfnißlosigkeit da, der Sohn nicht die nothwendige Ergänzung. Der Zweck der Zeugung ist die Weltschöpfung." Bei dieser Ansicht ist die ontologische Trinität ganz unmöglich, aber damit auch das persönliche Wesen Gottes, und der Vater als Person eine bloße Voraussetzung. Der Tritheismus und das Subordinationsverhältniß können nur durch die richtige Begründung der ontologischen Trinität entfernt werden,

aus welcher erst die ökonomische folgt, und damit erst ist ein Subordinationsverhältniß nothwendig gegeben. Dieses bezieht sich aber alsdann nicht auf das Wesen Gottes an sich, die ontologische Trinität, sondern auf die ökonomische, die von jener bestimmt ist. Wenn aber in dem Vater, als dem Wesen Gottes, keine Bestimmungen aufgezeigt werden, die ihn zur wirklichen Persönlichkeit machen; so ist er nicht einmal ein reales Wesen, viel weniger eine Persönlichkeit. Denn diese ist es nur, indem sie sich als solche producirt. Die abstracte, substanzielle Einheit ist dann das Wesen Gottes.

Sobald man nun über das unbestimmte Wesen Gottes zur Bestimmung übergeht, alsdann kann der Vater nicht mehr ohne, sondern nur durch und mit dem Sohne und Geiste, Person, oder die Einheit von Vater, Sohne und Geiste, d. h. als Trinität seyn. Ebenso ist es dann aber auch mit dem Sohne und Geiste. Jeder ist nur Person in der Einheit mit den übrigen. Alsdann kann aber der Vater nicht mehr mit der Person Gottes identificirt werden, sondern jede Person ist das Wesen nur in einer bestimmten Form. Es zeugt dann der Vater den Sohn in einem andern Sinne, d. h. er erzeugt sich nicht ausschließlich, oder das Wesen Gottes, sondern dieses nur in einer gewissen, bestimmten Form, wie auch der Sohn und Geist. Der Vater nur in der Form der substanziellen Einheit oder unmittelbarer Form, der Sohn in einer vermittelteren und der Geist in der vollendeten, absoluten Form. Damit ist alsdann auch das Subordinationsverhältniß aufgehoben. Dieses aber freilich nur dann, wenn diese Vermittlung der Trinität die ontologische ist, welche die ökonomisch begründet; denn nur so erzeugen alle Personen das Wesen Gottes an sich, und es durch diese Erzeugung im Verhältniß zur Welt, welches aldann von dem Verhältniß Gottes zu sich selbst bedingt und ihm sonach untergeordnet ist. Diese Unterscheidung des Wesens Gottes vom Vater, und die

Erfassung jeder Person als Trinität ist die Ansicht der abendländischen Kirche, die entschieden mit Augustinus hervortritt. Schon vor ihm hatte Tertullian als Abendländer diese Unterscheidung gemacht. Er beginnt die Personen als Existenzformen des göttlichen Wesens zu unterscheiden, zu welchen er auch den Vater rechnet. Auch Gregor von Nazianz hatte schon bemerkt, daß der Vater weder das Wesen noch eine Action, sondern eine Relation anzeige, welche zwischen Vater und Sohn bestehe. (Orat. XXIX. 16.) Ferner sagt er: die Bewegung der Monas aus dem Princip in die Zwei- und Dreiheit ist für uns der Vater, Sohn und heil. Geist. (L. c. XX. 7. XXIX. 2.) Aber Augustinus spricht dieses im Gegensatze zu der bis auf ihn herrschenden Ansicht aus. *)

Würde nun hier das Wesen Gottes als ein persönliches bestimmt, so würde die Trinität eben die Vermittlung desselben seyn. So weit war man aber nicht gekommen; Augustinus faßt das, den drei Personen gemeinsame, Wesen als das Gottseyn, Gottseyn und Personseyn als dasselbe, und den Unterschied der Personen als Relation, und diese näher wieder als das Ungezeugtseyn, Gezeugtseyn und Ausgehen.

Nach Augustinus sollen die ἰδιότητες Relationen seyn, die das Wesen der Persönlichkeit vermitteln. Die Personen sollen ihnen nicht vorausgesetzt, sondern in ihnen gesetzt werden. Deshalb kann der Vater nun nicht mehr vollendete, wirkliche Person für sich ohne den Sohn und Geist, sondern nur durch und mit ihnen seyn. Daher ist jede Person nur Person durch und mit den übrigen, oder als die Einheit der drei Personen, oder durch die ganze Trinität. Daher der Hauptsatz des Augustinus: Gott und Personseyn ist identisch.

Gregor von Nazianz hatte gesagt: die Eigenthümlichkeiten sind: des Vaters, daß er ohne Princip und Anfang zugleich

*) Thl. I. S. 330 ff.

Princip und Anfang ist und heißt, Princip als das Ursächliche, als die Quelle, als das ewige Licht; des Sohnes, daß er zwar keineswegs ohne Princip (wie der Vater), aber doch das Princip des Weltalls ist. Der Vater ist also ohne Princip und Anfang; denn er hat das Seyn nicht anderswoher, ja nicht einmal von sich selbst, das Princip des Sohnes ist der Vater. (Orat. XX. n. 8) Der Vater ist die Ursache jener Gottheit, die im Sohne und Geist ist. (Orat. II. 38. XX. 6. XVI. 15.) Daß aber hier der Vater mit dem Wesen Gottes, oder der Gottheit überhaupt identificirt wird, geht bestimmt aus der Stelle Orat. XLII. 15. 16. hervor, in welcher der Vater jene Einheit (ἑνωσις) genannt wird, auf welche alles Uebrige (der Trinität) zurückgeführt wird, oder sich zurückbezieht, oder in welche es zurückgeht, nicht um es zu vereinigen, sondern um es zu beherrschen. Diese Stelle läßt über die Ansicht Gregors keinen Zweifel mehr. Hieraus erklärt es sich denn auch, weshalb Augustinus sich so entschieden in dieser Hinsicht gegen die Kirchenlehre vor ihm ausspricht, und im Gegensatze zu ihr behauptet: daß immer die ganze Trinität in jeder Person sey, und in jeder zugleich mitwirkend sey; und daher die Worte der Schrift: „der allein das Leben in sich selbst hat," sich nicht bezieht auf den Vater, sondern auf die ganze Trinität, und die Worte: „der Vater ist größer, als ich," nicht auf die Verschiedenheit der Natur des Zeugenden und Gezeugten, sondern nur auf die Verschiedenheit von Mensch und Gott, also nur auf die menschliche Natur in Christo bezieht.*) Daher sagt er: eine Person sey in der Trinität so viel, als drei. So muß nun aber das Wesen Gottes an sich nicht bloß von den Personen unterschieden, sondern auch dieser Unterschied, und so das Wesen an sich näher bestimmt werden. Wie bestimmt es nun Augustinus? Er spricht sich einmal gegen die

*) Vergl. Bd. I. S. 330. ff.

Fassung des Wesens als Gattungsbegriff aus, weil bei Gott Gattungsbegriff und Individuum nicht auseinander, sondern das Seyn Gottes für Gott nur das Personseyn sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Wesen Gottes und Persönlichkeit gleiche Begriffe, daß es im Begriffe Gottes liege, Person zu seyn; oder Augustinus bestimmt damit nicht das Wesen Gottes an sich als Persönlichkeit, sondern weil die Kirche Gott als Person, und als eine Trinität von Personen oder Dreipersönlichkeit annimmt; also der Vorstellung der Kirche nach ist Personseyn so viel, wie Gottseyn. Dieses gilt aber nur von den Personen in Gott, weil jede dieser, als Inbegriff aller Realitäten, entweder zeugend, oder gezeugt, oder ausgehend ist, daher diese auch nur Relationen sind. Bei den endlichen Wesen herrscht das Verhältniß der Gattung und Individuen. Von diesen kommt das Wesen der Gattung keinem ganz, sondern nur getheilt oder beschränkt zu; es ist nicht wirklich der Inbegriff aller Realitäten, welche die Substanz ist, sondern enthält und erfaßt nur diese oder jene, und zwar in einer beschränkten Form. Es muß sich der Mensch nämlich entwickeln, und ist schon dadurch der Veränderung unterworfen. Dann ist er aber auch abhängig von Außen; er erkennt, will und wirkt nämlich nicht nur bald dieses, bald jenes, sondern es wirkt auch bald dieses, bald jenes auf ihn ein und verändert ihn, seine Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen. Er ist nicht im Stande, alle Momente seines Wollens, Wissens und Wirkens zugleich sich gegenwärtig zu haben, und sie zu bestimmen, zu beherrschen. Jedes Einzelwesen ist nicht die Gattung selbst, und deshalb schon nicht das Ganze, der Inbegriff aller Realitäten. Aber auch seine eigenen Eigenschaften, Vorstellungen sind ihm nicht immer alle gegenwärtig. Diese hat er, ist sie aber nicht selbst; denn die Ideen seines Wesens, Erkennens, Wollens und Wirkens sind außer ihm in Gott. Dieses deshalb, weil die Objecte

derselben von ihm nicht eigentlich producirt, sondern außer ihm sind; die Idee der Güte, Weisheit ist ebenso als Idee außer ihm, wie die sonstigen vorgestellten Objecte; er ist sie also nicht selbst.*) Was aber Gott denkt, das ist auch wirklich nur er selbst, d. h. in seinem Denken; und was er denkt, denkt er immer, und er denkt nicht dieses oder jenes, sondern er ist der Inbegriff aller Realitäten, und diese producirt er immer in ihrer Totalität; er producirt nicht Eines ohne das Andere, sondern Alles zumal, und es besteht nur Alles in seinem Produciren. Die memoria ist das unmittelbare Selbstbewußtseyn nicht; denn Inhalt und Object ist nicht das Selbst, sondern die in dem Selbst bestehenden Realitäten. Woher kommen diese aber? Warum sind es eben diese der Anzahl, der Bestimmung oder Qualität nach? Warum sind sie so mit einander verbunden? Die Realitäten oder Qualitäten des Wesens sind verschieden nach dem Wesen; das Wesen der Natur und des Geistes hat andere Qualitäten und andere Verbindung, Beziehung auf einander, andere durch sie bestimmte Verhältnisse, Thätigkeiten. Der Grund von Allem diesem ist aber das Wesen. Dieses muß daher an sich, als dieses bestimmte Wesen, wesentliche Bestimmungen haben, damit es realer Grund dieser Realitäten seyn kann. Diese Bestimmungen können nicht die Qualitäten oder Natur des Wesens bloß der Potenz oder implicite seyn, die das Wesen alsdann nur wirklich producirt, und explicite ist. Denn alsdann ist es nicht lebendiges Princip, nicht Wesen, d. h. in sich selbst als Wesen bestehende Macht und Einheit, Beziehung auf sich selbst, oder in diesem Sinne Einheit seiner selbst, sondern bloße Einheit der Natur des Wesens. Alsdann ist aber Object und Inhalt nur diese Organisation, d. h. die so und so bestimmte Vielheit der Qualitäten,

*) Vergl. auch Thl. I. S. 393.

Formen, Verhältnisse u. s. w. Hat das Wesen nur diese zum Inhalt und Object, so ist es nicht positives, einfaches Wesen, nicht Beziehung auf sich selbst; sondern auf die Natur. Alsdann gibt es keine wesentliche Einheit, Einheit ihrer selbst, sondern der Organisation. Diese ist aber nur eine atomistische, welche nicht reales, von den Theilen, dem Bezogenen freies Band, freie Einheit ist. Sie ist so nur abstractes Subject, Substrat der Eigenschaften, und kann nur diese zum Object haben, nicht sich selbst. Es gibt daher kein eigentliches Selbstbewußtseyn, sondern nur ein Wissen der unpersönlichen Objecte. Denn die Natur, Organisation des Wesens ist etwas Unselbstständiges und Unpersönliches. Wenn das Wesen, als Subject, nur diese zum Object hat, so hat es sich nicht als Persönlichkeit zum Object. Es ist mithin auch das Subject nur etwas Unpersönliches; denn das Object ist nur das sich selbst gegenüberstellende Subject. Stellt es sich nicht selbst, nur das Selbst oder persönliche Wesen gegenüber, so ist es eben auch kein solches an sich; denn das Object ist nur das Subject für sich.

Ist das Wesen an sich ein persönliches, so muß es sich als solches Object seyn, und in dieser Unterscheidung seiner selbst besteht eben das Wesen der Persönlichkeit. Es muß sich daher das Wesen als solches haben, besitzen, oder in sich selbst wirklich bestehen, damit es der Natur Bestand in sich geben, sie produciren, besitzen und beherrschen kann.

Es ist die von Augustinus ausgesprochene Ansicht der substanziellen Einheit nur die entschieden geltend gemachte Ansicht, daß die Unterscheidung und der Unterschied Gottes keine Theilung seines Wesens in Gattung, Arten und Individuen sind, die sich einander beschränken, ausschließen, keine zufälligen Bestimmungen, Verhältnisse, und keine Veränderung, Vermehrung oder Verminderung haben; in Gott fällt Gattungsbegriff

und Individuum nicht auseinander. Daraus folgt, daß Vater, Sohn und Geist Substanzen, aber doch nur Eine Substanz sind; aber auch, daß jeder gleichen Wesens, die ganze, ungetheilte Gottheit, also Gott ist. Der Unterschied kann daher auch kein wesentlicher, Unterschied des Wesens, sondern der Relation seyn. Es ist also der Vater die erzeugende, der Sohn die erzeugte, und der Geist die ausgehende göttliche Substanz, oder der Inbegriff aller Realitäten Gottes. Der Unterschied dieser drei Substanzen, d. h. Inbegriffe aller Realitäten Gottes, ist daher nur die drei Beziehungen, Verhältnisse, Relationen derselben zu sich selbst, oder, da es Eine und dieselbe Substanz Gottes ist, drei Relationen dieser Substanz, d. h. die zeugende, gezeugte und ausgehende Substanz, und jede ist deshalb auch Substanz. Es ist daher nach dieser Ansicht der Ausdruck Substanz für Person der begrifflich richtige und bezeichnende; der Ausdruck Person aber nicht. Deshalb auch Augustinus mit Recht Anstand nimmt, diesen dafür zu gebrauchen, und sagt: sie seyen gleichsam Personen. Der Begriff Hypostase ist hier als Substanz gefaßt. In der Hypostase soll wirklich nur die substanzielle Einheit, oder der substantielle Unterschied, der Unterschied Gottes ausgedrückt werden.

Aber die Substanz Gottes ist doch dabei als persönliche, Gottes Wesen als persönliches Wesen angenommen; daher sind die Relationen, die Zeugung, das Gezeugtseyn und Ausgehen persönliche Relationen, d. h. Relationen der Personen, den Inhalt der Substanz, den Inbegriff der Realitäten Gottes wollende, wissende und wirkende Thätigkeiten. Dieser Inbegriff der Realitäten ist der Inhalt und das Object derselben, und da jede Person dieser actu ist, so hat jede Person die andern zum Inhalt und Object, oder steht mit ihnen in Relation. Eine Person, oder Substanz will, und weiß oder erzeugt daher dieselbe Substanz, nur in anderer Form, als die andern. Da

nun alle Realitäten nur das Eine göttliche Wesen (die Substanz) sind; so ist die Form immer dasselbe Wesen, mithin die Selbsterzeugung des göttlichen Wesens. Diese Selbsterzeugung der persönlichen Substanz ist, als eine geistige, nur nach dem geistigen Wesen des Menschen, welches Gedächtniß, Verstand und Wille ist, zu denken; und so erzeugt der Vater die Substanz als memoria, der Sohn als intellectus, der Geist als voluntas.

Aber die Substanz Gottes ist hiernach nicht das Wesen als solches, sondern nur die Natur des Wesens, und diese erzeugen mithin die Personen, nicht aber das Wesen als solches und durch dieses die Natur desselben. Die Substanz ist daher als persönliche bloß vorausgesetzt, und ebenso Vater, Sohn und Geist als die sich geistig erzeugenden Substanzen, oder Personen. Es sind wirklich nur personificirte Substanzen, also Personen im uneigentlichen Sinne, keine eigentlichen Personen; und es ist daher ganz consequent, daß sie auch Augustinus nur so eigentlich nennt, und nur uneigentlich Personen genannt wissen will. Das Wesen, essentia, wird bei Augustinus als Substanz, und diese als Hypostase in dem oben angegebenen Sinne gefaßt. Augustinus erklärt sich hierüber de Trin. 7, 4 näher. Das Wesen Gottes ist eben das substanzielle Seyn, und dieses ist das Seyn der Person. Hier werden also das Wesen und die Hypostasen nicht mehr, wie früher, unterschieden, weil Augustinus sich gegen die frühere Fassung des Wesens als Gattungsbegriff erklärt, da bei Gott Gattungsbegriff und Individuum nicht auseinander-, sondern zusammenfallen; und so unterscheidet er Wesen und Substanz oder Hypostase, oder Person nicht, sondern das Wesen ist nur Substanz, Hypostase, Persönlichkeit. Person ist daher nur Substanz. Dieses gilt aber nur von den göttlichen, nicht aber menschlichen Personen. Diese sind nicht Substanzen, d. h. das Wesen, die Substanz

als Gattungseinheit selbst. Hier fallen der Begriff der Gattung und des Individuums nicht zusammen, sondern stets auseinander, weil jede Person nur der Gattungsbegriff in beschränkter Form ist. Bei Gott ist jede Person aber der Gattungsbegriff selbst; denn sie begreift das ganze Wesen Gottes ungetheilt und unvermischt in sich, und stellt es nur in verschiedener Beziehung, oder Relation dar, d. h. ist es entweder als zeugend, oder gezeugt, oder ausgehend, oder als memoria, intellectus und caritas. Der Inhalt ist immer derselbe, d. h. der Inbegriff aller Realitäten. So bringen sie also immer nur das substanzielle, nicht aber persönliche Wesen, oder vielmehr Seyn, hervor, und bringen sich daher auch selbst nicht als Personen, sondern eben nur als Substanzen hervor.

Dieser Standpunkt Augustinus am Schlusse des patristischen Zeitalters wird in der mittelalterlichen Philosophie wesentlich nicht überschritten, und nur formell weiter gebildet. Es ist hier das Wesen überall nur als eine abstracte Allgemeinheit, als Wesen überhaupt, welches von allen Wesen ausgesagt wird, gefaßt. Darnach kann es aber auch nicht Princip seiner Inhaltsbestimmungen seyn, wie doch das Wesen dem Sprachgebrauch und Begriffe nach gefaßt werden muß. Es hat dann aber, eben weil es keine Bestimmungen hat, auch kein selbstständiges Bestehen in sich, keine in sich selbst bestehende, Bestand habende Bewegung, Thätigkeit, durch welche es sich seinen Selbstbestand gibt, und so alles Weitere producirt und ihm in sich Bestand gibt.

Dieses ist die Fortwirkung der Ansicht des Alterthums, Platons und Aristoteles, die, zufolge ihrer bloß relativen Idealität, ihres relativen Idealismus, nur ein abstract-, kein concret-Allgemeines kennen. Es ist dieses der völlig negative Begriff der Einfachheit, der alle concrete Bestimmung des Wesens ausschließt. — Diese Ansicht setzt sich zunächst in der ersten Epoche der mittelalterlichen Philosophie,

bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, in welcher besonders Platon herrschend ist, entschieden in Scotus Erigena, Anselmus, Hugo und Richard von St. Victor fort. In diesem Letzten tritt sie dann ganz consequent hervor. Ihm ist das Wesen Gottes ausdrücklich nur das schlechthin unbestimmte, negativ einfache: das höchst einfache, indifferente Seyn. Daher kann ihm auch die Dreiheit, welche göttliche Substanz ist, keine Person seyn und heißen. Denn Person ist ihm die persönliche Eigenschaft, zufolge welcher Jeder der ist, welcher er selbst ist, oder Jeder durch eine einzelne Eigenschaft von allen Anderen Abgesonderter, und verschieden ist. Daher besteht das Wesen der Person in der Unmittheilbarkeit. Wie daher das Wesen Gottes das höchst einfache, indifferente, und deshalb unmittheilbare Seyn ist; so ist auch der trinitarische oder wesentliche Unterschied dieses; und das ist es, was jede Person mit der andern, als ihrem Wesen, gemein hat, oder in dem sie Eins sind. Es ist so Einheit des Wesens, weil es Ein ununterschiedenes Seyn ist, es sind mehrere Personen, weil es mehrere Existenzen sind; die Substanz betrifft die Frage, was, quid, die Person, wer, quis. Die Eigenthümlichkeiten sind in den Personen, und sind, weil sie nicht Subsistenzen, sondern Existenzen sind (da es nach Richard nur Eine substanzielle Einheit und Mehrheit der Personen, und daher nicht drei Substanzen geben kann), die unmittelbare, mittelbare und unmittelbar-mittelbare, oder unmittheilbare, mittheilbare und gemeinschaftliche Existenz, näher das Zeugen, Gezeugtseyn und Ausgehen. Hiermit ist nun weder der persönliche Unterschied, noch der dreipersönliche begründet, den Augustinus zu begründen sucht. Diese Errungenschaft läßt Richard fallen; er sucht überhaupt keine theoretische, sondern praktische Begründung der Trinität durch den Begriff der höchsten Güte und Liebe, welche nun an die Stelle der theoretischen tritt. Wie aber das Praktische überhaupt das

Theoretische zur Voraussetzung und Begründung hat, so auch hier. Es wird daher bei dieser praktischen Begründung der Trinität diese schon vorausgesetzt.

Es tritt nun im dreizehnten Jahrhundert Aristoteles in die Entwicklung ein und greift, den bisher vorzugsweise herrschenden Platon ergänzend, in sie ein, und bringt sie zu jener höchsten Blüthe. Aber auch in dem Culminationspunkte der ganzen Philosophie des Mittelalters, Albert dem Großen, Thomas und Duns Scotus wird dieser Standpunkt nur formell weiter gebildet. Vgl. Bd. I. 446 u. ff.

Es ist daher eine ganz consequente Ansicht, die Gilbert de la Porrée im zwölften Jahrhundert vorträgt, daß man Wesen und Substanz nicht identificiren, sondern wesentlich unterscheiden müsse. Denn Substanz drücke keineswegs den Begriff des schlechthin Einfachen, einfachen Wesens aus, und könne daher auch nicht das Wesen Gottes genannt werden. Denn Substanz sey etwas nur dadurch, daß ihm Eigenschaften oder Accidenzen zugeschrieben würden; und daher sie erst durch ihre Eigenschaften, Accidenzen das sey, was sie ist. Dieses gilt, sagt Gilbert, aber von Gott nicht, vielmehr ist sein Subject völlig eins mit dem, was ihm beigelegt wird; Subject und Prädicat, Wesen und Seyn dürfen in ihm gar nicht unterschieden werden. Daher ist er nur Wesen im höhern und einzigen Sinne. Denn nach Boethius ist alles Einfache dasselbe mit dem, was es ist; und dieses ist nur allein auf Gott anwendbar. Dieses ist aber allein im Begriffe Wesen ausgedrückt. Gilbert faßt so das Wesen Gottes ausdrücklich ganz abstract, und zwar, wie er ausdrücklich sagt, nicht bloß für uns, für unsere Erkenntniß, sondern an sich selbst, und spricht ihm Materie und Bewegung ab. Deshalb will er auch den Ausdruck Form im eigentlichen Sinne nicht auf Gott angewendet haben.

Gilbert ist es aber, der Wesen und Substanz

entschieden unterscheidet und letztere als die Natur des Wesens faßt. Er sagt: „Substanzen im eigentlichen Sinne sind die Dinge, welche den Accidenzen zur Grundlage dienen, daher ihr Name. Arten und Gattungen nehmen aber keine Accidenzen an, weil sie nicht wechseln. Auch die Individuen sind zwar ihrem ewigen Wesen nach Subsistenzen, doch bilden sie zugleich den Uebergang in die Substanzen, indem sie Accidenzen annehmen, ihnen zur Grundlage dienen, Principien oder Ursachen derselben werden. Jede Substanz nimmt nur die ihrem Wesen entsprechenden Accidenzen an. Die Individuen werden daher nicht durch die Verschiedenheit ihrer Accidenzen, sondern durch ihre wesentlichen Unterschiede bestimmt, denen die verschiedenen Accidenzen nur folgen. Diese sind nur das, was am Wesen der Individuen ist, ihre Folgen oder Begleitung; sie beweisen das Individuum, d. h. lassen es zur Erscheinung kommen, aber sie machen es nicht. Es dürfen daher auch nicht die veränderlichen Zustände der Subsistenzen mit der unveränderlichen Natur ihres Wesens verwechselt werden." Das allgemeine Wesen ist dem Gilbert immer nur an einer Substanz vorhanden, aber auch die Substanz kann nicht ohne ein solches allgemeine Wesen gedacht werden; denn durch es hat sie ein bestimmtes Etwas, oder eine bestimmte Qualität.*)

Hier haben wir nun die bestimmte Unterscheidung des Wesens und der Natur, Substanz des Wesens. Das Wesen aber hierbei doch abstract als ein Allgemeines annehmen ist ein offenbarer Widerspruch. Denn durch das Wesen soll ja die Substanz ein bestimmtes Etwas, eine bestimmte Qualität haben, und jede Substanz nur die, ihrem Wesen entsprechenden, Accidenzen annehmen können. Wie ist dieses aber möglich, wenn das Wesen nicht selbst als Wesen oder an sich ein bestimmtes ist?

*) Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. VII. S. 443 ff.

Diese Auffassung Gilberts ist eine Entwicklung der schon von Basilius angedeuteten Ansicht. Nach diesem könnten die Personen in der Gottheit als die wesentliche Bestimmung und so als die Mitte, oder Vermittlung des Wesens und der Natur angesehen werden. Und wäre das Wesen an sich als persönliches bestimmt, wie es nach der Ansicht des Petavius *) fast das Ansehen hat; so wäre die Trinität die Vermittlung desselben und die Personen die Principien der Natur Gottes.

Schlußbetrachtung über die speculative Bedeutung der christlichen Trinitätslehre.

Wenn der Geist nicht ein selbstständiges, von der Natur freies Wesen ist, so kann er sich nicht selbst gegenständlich werden, und sich so selbst erfassen; sein Object, auf welches er sich bezieht, um sich zu erfassen, ist alsdann die Natur. Er ist daher nicht aus, durch und in sich selbst, sondern nur durch die Rückkehr aus der Natur in und bei sich selbst. Weil nun die alte Philosophie nicht über diese Ansicht hinausgekommen ist, fehlt Gott, der deshalb ohne Materie gedacht werden mußte, die Bewegung, die Bethätigung und das Leben in sich selbst. Da aber nur ein Wesen das ist, was es ist, also ein wirkliches Wesen ist, wenn es sich als solches wirkt; so ist Gott als selbstständiges, weltfreies Wesen nicht vorhanden. Das Wesen der Persönlichkeit ist daher nur solches, wenn es sich als persönliches Wesen producirt, will, weiß und wirkt. Es hat daher sich selbst, sein reines Selbst, d. h. sein eignes, von der Natur außer ihm und in ihm verschiedenes Wesen zum Object, und erfaßt sich als dasselbe. In sofern ist das Wesen die Einheit seiner selbst; das Object ist daher hier nicht diese, oder jene

*) Vgl. Thl. I. S. 481 f.

Bestimmung der Natur des Wesens, oder auch die ganze Organisation, des Wesens, weil diese nur aus, durch und in dem Wesen ist. Die Einheit und der Unterschied des Wesens sind daher nur die Einheit und der Unterschied des reinen Wesens selbst als Subject und Object, sind dasselbe. Bei jedem andern Unterschied ist es anders; dieser ist die Einheit, das Wesen nur partiell, nur in irgend einer partiellen Bestimmung. Das Object ist hier vom Subject immer verschieden, und nur eine bestimmte Seite desselben, nicht aber das ganze Subject, oder das Subject als solches. Die Totalität dieser partiellen Bestimmungen ist allerdings das Wesen oder Subject, aber nicht als Wesen, sondern nur als durch das Wesen selbst bedingte Natur, Organisation des Wesens. Diese ist nicht die ursprüngliche und unmittelbare Einheit, Einheit ihrer selbst, sondern die durch diese bedingte und vermittelte. Die Unterschiede der Einheit der Organisation, Natur des Wesens sind nun nicht die Einheit selbst in ihrer ganzen Totalität, sondern nur in einer bestimmten Form. Der Unterschied ist hier daher ein ganz anderer, als der des Wesens selbst, als der Einheit seiner selbst. Nur aus diesem Standpunkt ist die Trinitätslehre verständlich, und der speculative Gehalt derselben erscheint in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung; und nur von ihm aus heben sich auch die Schwierigkeiten, welche diese Lehre durch alle Jahrhunderte bis jetzt noch nicht hat beseitigen können, und an denen sich die größten Geister aller Zeiten zerarbeitet haben. Es ist diese Lehre nichts anders, als die erste reale Bestimmung, Vermittlung des Geistes, der Persönlichkeit Gottes sowohl, als des Menschen. Die persönliche Einheit, oder Einheit des persönlichen Wesens als solchen unterscheidet sich, und ihr Unterschied ist sie selbst, das ganze Wesen oder die Persönlichkeit selbst, und diese erfaßt sich eben in dieser Unterscheidung als sich selbst, als Persönlichkeit, als persönliches Wesen und hebt so den

Unterschied in dieser Unterscheidung beständig auf. Die Einheit ist daher, wie der Unterschied, das persönliche Wesen, oder die Persönlichkeit selbst ganz und ungetheilt. Durch diese sich als Wesen setzende Thätigkeit setzt es zugleich die Natur, Organisation, unterscheidet sie von sich, und setzt sie eben in dieser Unterscheidung, und hebt den Unterschied von sich wieder auf in dieser Selbstunterscheidung. Der hier aufgehobene Unterschied ist also ein anderer, als der in der reinen Selbstunterscheidung als aufgehoben gesetzte.

In der reinen Selbstunterscheidung des Wesens, als Einheit seiner selbst, ist also der Inhalt und das Object, wie Subject, nur die Persönlichkeit, das persönliche Wesen selbst, das Selbst eben als solches; bei der Natur dieses Wesens ist es aber anders. Hier ist der Inhalt und das Object nicht die Persönlichkeit als solche, sondern nur eine, durch ihr reines Wesen gesetzte, Bestimmung, also in diesem Sinne etwas Unpersönliches, nur in und durch die Persönlichkeit Seyendes; und gegen diese Unselbstständiges seinem Seyn und Daseyn nach.

Die christliche Trinitätslehre faßt die Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens als die, die Natur, Organisation Gottes bestimmenden, producirenden Principien, und drückt dieses in dem bekannten Satze aus: in essentia unitas, in personis proprietas. Dieses letztere ist die Natur Gottes. Die Trinität ist so das sich selbst producirende und explicirende reine persönliche Wesen oder die Selbstunterscheidung des persönlichen Wesens als solchen, aus, durch und in welcher dann die Natur, Organisation desselben ist.

Gott hat aber eine Beziehung zu sich selbst, und zur Welt, und daher eine zweifache Bestimmung in seinem Wesen. Die erste ist die Producirung seiner eignen Idee; die zweite ist die durch die erste bedingte Producirung der Idee der Welt. Beide Acte sind wesentlich verschieden, daher wesentlich zu unterscheiden.

Christus, als die zweite Person in der Gottheit, hat nun eine doppelte Beziehung zu Gott und zur Welt.

In der Selbsterzeugung Gottes ist jede Person, als das persönliche Wesen, oder dieses, als die Einheit seiner selbst, die Einheit der übrigen, oder die Trinität in einer bestimmten Form. Es ist dieses die immanente oder ontologische, d. h. das Wesen Gottes an sich selbst bestimmende Trinität; die Trinität ad intra. Diese ist in ihrer Selbstverwirklichung die Möglichkeit außer sich zu seyn, sich außer sich zu setzen, und diese Möglichkeit actu ist so die Erzeugung der Trinität nach außen, ad extra, mithin die Erzeugung der Idee der Welt. Das erzeugende Subject ist also in beider Beziehung dasselbe, nur das Object ist verschieden. Christus, als das Gott an sich vermittelnde Princip, ist auch das die Idee der Welt vermittelnde Princip, und so wie er in jener Vermittlung, die Vermittlung der Trinität ad intra ist, so ist er in dieser die Vermittlung der Trinität nach außen. Es ist dieses eine doppelte Zeugung Gottes. In dieser letzten ist die Trinität das Subject, wie in der ersten, aber das Object ist ein verschiedenes, dort die Idee Gottes, hier die Weltidee. Da diese nur das Wissen und Wollen Gottes nicht seiner selbst, sondern der Welt ist; so hat diese ihr Bestehen, ihr Subject nur in Gott, also in der Trinität, daher diese sich nach außen darstellt, aber das Object, Dargestellte ist nicht Gott, sondern die Welt. Da nun die Idee der Welt die Einheit der Natur und des Geistes, und diese Einheit der Mensch ist; so ist Christus, in dieser Beziehung die Trinität oder Gott nach außen, Gott-Mensch.

Eine jede Person der immanenten Trinität ist nämlich die Einheit der übrigen, weil sie das Wesen als die Einheit seiner selbst ist. Wenn daher die zweite Person die Trinität nach außen ist; so hat dieses seinen Grund darin, daß sie das vermittelnde Princip in Gott, im Wesen Gottes selbst, und so das

Princip des Unterschieds im Wesen Gottes ist. Es ist zwar dieser Unterschied des göttlichen Wesens selbst ewig aufgehoben, weil Gottes Selbstbestimmung und Selbstvermittlung eine unendliche, ewig ist, welche die absolute Einheit immer als das Wirkliche, und den in ihr so aufgehobenen Unterschied nur als Möglichkeit setzt. Der Unterschied als Möglichkeit tritt im Wesen Gottes nur in dem vermittlenden Princip, der zweiten Person hervor. Im Vater ist er nur noch potentiell in der Einheit, weil er die unmittelbare Einheit ist, in dem Sohne tritt er actuell hervor, weil er die unmittelbare Einheit in ihrer Vermittlung ist, wird aber vom hl. Geiste actuell aufgehoben, weil er die Einheit in ihrer aufgehobenen Vermittlung ist.

3) Historisch-kritische Entwicklung des Wesens in der neueren Philosophie.

Mit der christlichen Gottesidee ist die Philosophie nun über die Weltansicht des Alterthums hinausgegangen zu einem ganz neuen Princip, mit dem erst der Naturalismus, Dualismus zwischen Natur und Geist, Welt und Gott, Materie und Form besiegt und ein absoluter Idealismus begründet werden kann.

Die wichtige und entscheidende Unterscheidung, welche die mittelalterliche Philosophie zwischen dem Wesen und der Substanz gemacht, und womit sie das Wesen und die Natur des Wesens wie die Einheit seiner selbst und die Einheit der unselbstständigen, unpersönlichen Realitäten gefaßt hat, ist nun nicht in der neuern Philosophie und Theologie als eine Errungenschaft festgehalten und weiter gebildet worden. In der ganzen neuern Philosophie und Theologie ist Wesen und Substanz gar nicht scharf und bestimmt in jenem mittelalterlichen Sinne unterschieden, sondern beide sind meistens gleichbedeutend gebraucht worden. An der neuern Philosophie und Theologie war es, das

Wesen an sich zu bestimmen und dann die Substanz als Natur des Wesens aus ihm zu begründen.

Descartes hatte drei Real- und drei Formalprincipien, oder drei Seyns- und Erkenntnißprincipien aufgestellt, und die ersten Substanzen genannt, die sich aber einander ihrer wesentlichen Bestimmungen nach ausschließen. So blieb denn nur ihre formelle Bestimmung, daß sie Substanzen sind, ihnen gemeinsam, die aber ein Widerspruch ist, wenn Substanz als causa sui, als das lediglich aus und durch sich zu begreifende, gefaßt wurde. Es tritt der, bei Aristoteles zum erstenmal hervorgetretene Gegensatz des allgemeinen und besondern Wesens, die nicht auseinander abgeleitet, auseinander begriffen werden können, aufs Neue hervor, aber mit der entgegengesetzten Auflösung, nämlich, daß es nur Eine Substanz geben kann. Würde aber die reale, nicht bloß abstract oder formell logische Bestimmung des Wesens an sich, als das, durch welches das Wesen nur Wesen, und aus und durch sich begriffen werden kann, und eben bestimmtes, d. h. wirkliches Wesen ist, gesetzt; so müßte in dieser Bestimmung zugleich die Vermittlung und Verbindung der verschiedenen Wesen gefunden werden. Mit der Aufhebung der wesentlichen Bestimmtheit war aber der Idealismus zu einem ganz formellen, abstract-logischen geworden, und die Idee konnte nur abstract-logische Idee seyn. So hatte man sich dann am weitesten von dem tiefer gefaßten Platonischen und Aristotelischen Idealismus entfernt. Es waren die Ideen, als Wesenheiten, nur Modificationen der einen Idee oder Wesenheit, nicht an und für sich ursprünglich bestehend, mithin eben keine Wesenheiten. Es war daher der Idealismus und Realismus nicht mehr auf die drei Seyns-, sondern bloß auf die Erkenntnißprincipien bezogen. Dem ursprünglichen Sinne des Realismus und Idealismus nach sind beide keine Gegensätze, sondern die Idee ist das Reale katexochen, und wurde auch

von den Urhebern der Ideenlehre, des entschiedenen Idealismus richtig Wesen (ουσια) genannt. Realismus ist dieses, weil die Idee nur in und aus sich selbst bestehendes, und daher von nichts außer ihr abzuleitendes und in diesem Sinne unveränderliches, ewiges Seyn ist. Es ist immer schlechthin wirklich, nicht bloß unter irgend einer Form seiner Bestimmung in seiner Erscheinung, und vermag eben deshalb wahrhaft Urseyn dieser zu seyn; denn Ursache ist das Wesen eben als ursprüngliche, nur in und aus sich bestehende Sache, durch die sie erst Grund, und eben hierin wahrhaft unterschieden von diesem seyn kann. Das Reale ist aber eben als ein begrenztes, in sich selbst bestimmtes, durch seine Selbstbegrenzung und Selbstbestimmung ideal, Form, Gestalt. Bei jedem andern Seyn, welches also nicht wahrhaft, sondern von ihm abgeleitetes Seyn ist, verhält es sich anders. Ein Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus entsteht daher nur, wenn das Seyn nicht das Seyn schlechthin, oder das Wesen ist.

Das Reale in seiner wahren und ursprünglichen Bedeutung ist das Princip des Seyns, mithin das ursprüngliche, von nichts weiter abzuleitende, und in diesem Sinne unmittelbare Seyn. So ist es Princip im eigentlichen, strengen Sinne, absolutes und oberstes Princip des Seyns. Es ist, wie Platon lehrt, nur einmal vorhanden, und deshalb einzig in seiner Art. Es ist sowohl Real- wie Formalprincip. Als erstes ist es causa materialis, als letztes causa formalis und finalis des Seyns. Als solches muß es dann nur in und durch sich bestehendes Seyn, und an sich als Princip bestimmt seyn. Es ist also die ursprüngliche wirkende Kraft, und ursprüngliche, alle andern Formen bestimmende Form, also Urkraft und Urform des Seyns, die Materie, aus der das Seyn ist, die Form, nach der das Seyn ist. Real an sich ist solches Princip als causa sui materialis und formalis, als das schlechthin aus und durch

sich selbst sich begründende und vermittelnde Seyn. Es besteht nur aus, durch und in sich selbst, und kann so auch nur aus sich selbst begriffen werden. Ideal ist es, weil es in sich bestimmte causa sui materialis und formalis ist. Dieses Urseyn nannten Platon und Aristoteles Wesen (οὐσια).

In dieser Bestimmung liegt auch der Grund, weshalb die Platon. Ideen, und die Aristotel. Wesenheiten nicht eigentlich von einander abgeleitet werden können, und das Allgemeine und das Besondere, oder Gattung, Art und Individuen abstract selbstständig sind. Deshalb gibt es auch bei Platon keine, den Ideen immanente, Dialektik, und bei ihm und Aristoteles keine Vermittlung und Vereinigung des Allgemeinen und Besondern, der Gattung, Arten und Individuen. Daß sie trotz dieser, die Vernunft zerreißenden, Schwierigkeit doch an ihrer Bestimmung des Wesens unverbrüchlich festhielten, daß namentlich Aristoteles herkulischer Verstand sich in dieser Sache in unzählige Widersprüche verwickelt, die er nicht lösen kann, und doch auf seiner Bestimmung vom Wesen, die dieselben hervorriefen, beharrte, ist eine merkwürdige, den tiefen Sinn der Alten beurkundende Erscheinung. Der Syllogismus hängt dem Aristoteles an Realprincipien, die er diesem und allem Beweis durch ihn als unmittelbar gewiß voraussetzt. Hier tritt wohl schon ein unvereinbarer Gegensatz des unmittelbaren und mittelbaren Wissens hervor.

Die ursprüngliche, antike Bedeutung des Realismus und Idealismus hat die neuere Philosophie deshalb nicht erkannt, und aufgegeben, weil sie das Wesen als wahres Real- und Formalprincip nicht erkannt, mit der Natur desselben verwechselt, und so als wesenlose Substanz bestimmt hat. So sehen wir gleich anfangs den Descartes die drei Substanzen als Realprincipien fassen, und zu den drei Formalprincipien, dem Princip der subjectiven, objectiven und absoluten Gewißheit, in ein völlig

äußerliches Verhältniß stellen. Daher bestimmen nun die ersten nicht die letzten, eben weil sie selbst an sich nicht wesentlich bestimmt, und deshalb auch keine Formalprincipien, oder Ideen sind. Die angeborenen Ideen erscheinen daher als bloße Formalprincipien, sind also logische Begriffe, Kategorien, logische, keine realen Ideen. Es tritt hier als Princip der Gewißheit der Satz des Widerspruchs ein. Durch ihn ist die subjective Gewißheit in dem cogito ergo sum, und jede andere bestimmt. Was mir so gewiß ist, als ich mir selbst, ist wahr; das ist die nächste Folgerung des Descartes aus ihm. Die angebornen Ideen, die der sich selbst gewisse Geist in sich findet, sind nur logische Begriffe, und die Idee Gottes wird ebenfalls aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert.

In dieser Weise hat Spinoza das System seines Meisters ausgebildet, und sein eigenes System ist daher zum Kanon des logischen Idealismus geworden. Gegen diesen trat nun der Empirismus als Realismus auf. Beide wollte Leibnitz vereinigen. Es kann aber so lange keine Vereinung erfolgen, bis man auf die Grundprincipien dieses Realismus und Idealismus selbst zurückgeht, diese entschieden unterscheidet, und an sich erfaßt. Diese sind das Wesen der Natur und des Geistes an sich, durch die der Sensualismus und Spiritualismus Locke's und Leibnitzens erst bestimmt sind. Auf dieses Wesen scheint nun Leibnitz durch seine Monaden zurückzugehen. Aber diese sind keine Wesenheiten, sondern bloße Substanzen, die an sich nicht real, sondern nur formal verschieden sind; die Grund- oder wesentliche Bestimmung derselben ist Begehren und Vorstellen, und der Geist nur eine klarere Vorstellung; denn ganz klare Vorstellung hat nur Gott. Eben weil die Monaden nicht als Wesen und so als Realprincipien bestimmt, sondern, nach Descartes Begriff der Substanz, bloße Substrate sind, ist auch kein reales Band, und kein reales Verhältniß derselben möglich, und es entsteht

der monströse Idealismus Leibnitzens. Kant giebt als Grund an, weil Alles aus Begriffen erklärt werden sollte. [1]) Hier ist der Realismus und Idealismus in dem entschiedensten Widerspruche hervorgetreten. Weil nun so das Wesen als Real- und Formalprincip fehlt, tritt wieder, wie bei Descartes, der Satz des Widerspruchs, jedoch mit der nähern Bestimmung und Ergänzung durch den Satz des zureichenden Grundes, der logischen Möglichkeit oder Denkbarkeit ein. Ihn hat Wolff nun näher entwickelt und ontologisch durchgeführt.

Daß es aber hiernach ohne wesentliche, reale Bestimmung keine wirkliche Erkenntniß, keine Realbegriffe, und somit auch keine Realdefinitionen, sondern nur Nominaldefinitionen giebt, war dem großen Verstand Kants einzusehen vorbehalten. [2]) Somit bezeichnet er denn auch den Wolff'schen logischen Idealismus und Dogmatismus als Nominalismus auf eine schlagende Weise, und schreitet mit dieser großen Einsicht über ihn hinaus zu einem neuen Princip. Der zureichende Grund Leibnitzens ist also deshalb unzureichender Grund, weil er nur Nominalgrund, nicht Realgrund, das Wesen der Sache ist. Dieses hat Kant zuerst eingesehen, und damit mußte eine neue Entwicklung beginnen. Die Logik erwies sich nun überhaupt als unzureichend zu einer wirklichen Erkenntniß. Denn die Denkbarkeit, oder logische Möglichkeit, oder der Begriff besteht auch nach Kant in der Widerspruchslosigkeit. Hier ist also der Satz des Widerspruchs entscheidend. Aber damit hat man keine eigentliche Erkenntniß der Sache; oder erhält nur eine bloße Nominaldefinition. Der Satz des Widerspruchs spielt überall die Rolle des Erkennißprincips, wo man von keinem wirklichen Wesen

---

[1]) Sämmtliche Werke, von Rosenkranz und Schubert herausgegeben. Bd. I. S. 519.

[2]) Sämmtl. Werke. Bd. I. S. 566.

als Real- und Formalprincip ausgeht. So bei dem nachkantischen Realismus und Idealismus.

Kant giebt eine Erklärung von seinen synthetischen Urtheilen a priori. *) Nachdem er den Unterschied der analitischen und synthetischen Urtheile erläutert hat, geht er zur Bestimmung der synthetischen Urtheile a priori über. Er erklärt sie für dem Subjecte nothwendig angehörend. Sie werden, sagt er, zum Wesen, d. h. der innern Möglichkeit des Begriffs gehörige Prädicate genannt. Wesen erklärt hier Kant auch durch innere Möglichkeit. Die übrigen, nämlich vom Begriffe abtrennlichen, Bestimmungen heißen außerwesentliche (extraessentialia). Die ersten gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (ut constitutiva), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus denselben (ut rationata). Die ersten heißen wesentliche Stücke (essentialia), deren Inbegriff das logische Wesen ausmacht, die zweiten werden Eigenschaften (attributa) genannt. Die außerwesentlichen Merkmale sind entweder innere (modi), oder Verhältnißmerkmale (relationes), und können in Sätzen a priori nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriff des Subjects abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. Das logische Wesen nennt Kant (S. 466) auch Begriff, des Realwesen, die Natur des Objects.

Wie ist hier das logische und reale Wesen unterschieden? Kann die Natur des Objects hier etwas anders, als das Noumenon, mithin die Idee der Sache seyn? Dieses ist nun das Ding an sich, oder reale Wesen, welches Kant als wirklich seyend annimmt, und nur für uns, d. h. dem menschlichen Verstand, nicht aber für andere endlichen Wesen, oder Gott, die einen anschauenden Verstand haben, unbekannt, und unerkennbar erklärt. Der menschliche Geist ist selbst ein solches unerkenn-

*) A. a. O. S. 450 ff. Bes. 454 f.

bare Ding an sich. Hiermit hat Kant aber die Ideen wieder im ursprünglichen Sinne des Alterthums als Wesen, Realprincipien, die auch zugleich Idealprincipen sind, gefaßt. Kant ist hiermit in der That wieder auf den ursprünglichen Idealismus Platon's zurückgegangen, und hat auch damit den Platonischen Gegensatz der Ideenwelt, Noumena, und der Sinnenwelt, Phänomena hervorgerufen. Aber auch das Verhältniß der einfachen Wesenheiten zu den Kategorien und dem Syllogismus bei Aristoteles tritt hier in der Unterscheidung der Kategorien von den Ideen hervor; dieses ist entscheidend. So fängt ihm alle menschliche Erkenntniß mit Anschauung an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. *)

Der Dualismus zwischen der Welt der Noumena, Ideen, und Phänomena, sinnlichen Erscheinung beruht aber bei Kant auf demselben Grund, wie bei Platon. Die falsche, d. h. völlig negative Theorie des Raumes und der Zeit, die wir bei Platon und Kant finden, sind nur Folgen eines einseitigen, geistlosen, naturalistischen Idealismus. Es hat der Geist an sich keinen realen Inhalt, keine realen Bestimmungen, diese sind die Natur. Diese ist aber an sich unbestimmt, formlos. Natürlich, wenn der Geist nicht selbstständig, unabhängig von ihr ist, so geht er ihr dem Begriffe nach auch nicht voraus, um sie zu bestimmen, und durch diese Bestimmungen sich mit ihr zu vereinigen. Leibnitz setzt dem von Locke angewandten Satze: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, entscheidend hinzu, quam intellectus.

In dem Kantischen Gegensatze des Noumenon und Phänomenon stellt sich der Gegensatz und das Grundgebrechen der ganzen bisherigen Entwicklung dar. Das Noumen soll das Ding an sich oder Wesen, und zwar wirklich aber für den

*) Critik der r. V. 4. Aufl. S. 730.

menschlichen Geist unerkennbar seyn. Es soll nicht erscheinen, aber doch die Erscheinung bedingen, damit sie nicht bloßer Schein seye. Kant sagt: *) was gar nicht am Object an sich selbst, jederzeit aber im Verhältniß desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des erstern unzertrennlich ist, ist Erscheinung.

Eben weil von Kant das Wesen als bloße Substanz, Substrat in der bisherigen, seit Descartes herkömmlichen, Weise gefaßt, und wenigstens für uns, für unsere menschliche Organisation und Erkenntniß nach ihr unerkennbar, aber doch als Wesen gelten soll, tritt der Widerspruch dieser bisherigen Ansicht in seiner ganzen Macht, Härte bei ihm hervor, und nöthigt ihn zu der unnatürlichsten und und unwahrsten Bestimmung des Wesens im Verhältniß zu seiner Erscheinung.

Das Ding an sich soll Noumenon, Wesen, und zwar nicht bloß für die Vorstellung oder subjectiv, sondern wirklich, also objectiv, aber nur nicht der menschlichen Erkenntniß zugänglich, und so unerkennbar, nur zur Begrenzung derselben seyn. In Wahrheit ist es aber nicht Wesen, sondern eben bloßes Substrat der Erscheinung. Weshalb ist es aber dieses? Weil es wirklich als Noumenon, Uebersinnliches für den menschlichen, bloß discursiven Verstand keine Bestimmung hat. Denn alle Bestimmungen sind ja nur durch Raum und Zeit zu denken. Für den anschauenden Verstand, der es in der Form der Simultaneität faßt, ist die Beschränkung freilich aufgehoben. Dieses hebt aber seine Einfachheit, es mithin als Noumenon auf. Es kann daher sich auch nicht an sich unterscheiden, oder bewegen; denn dieses setzt wieder räumliche und zeitliche Bestimmungen voraus. So ist es daher ruhendes Substrat. Aber wie Aristoteles immer auch bei den größten dialektischen Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellen, und den Wider-

*) Critik der r. V. S. 69 f.

sprüchen, in die er bei seiner Bestimmung des Allgemeinen und Einzelnen verfällt, doch an der ursprünglichen Realität des Einzelwesens festhält, und hierin gerade seinen tiefen Sinn beurkundet; so ist es auch mit Kant in seinem Festhalten an der Realität des Noumenon als Ding an sich. Ohne es würde sich ja die ganze Erscheinungswelt in eine Scheinwelt auflösen. *). Es muß also als wirklich, als Wesen festgehalten werden.

Hier ist also die ganze, volle Consequenz ausgesprochen, wenn das Wesen nicht als Wesen, sondern nur als Substrat, Substanz angenommen wird. Diese hat nun auch die nachkantische Philosophie in ihren einander entgegengesetzten Systemen des abstracten, wesenlosen Realismus, und abstracten, wesenlosen Idealismus wirklich entwickelt und an den Tag gebracht. Und dieses ist die große Bedeutung der Kant'schen Philosophie, die so neue Probleme hervorgerufen, welche jetzt nicht nur in ihrem wahren Sinne zu fassen, sondern auch zu lösen sind. Es ist dieses die Lebensfrage der gegenwärtigen Philosophie. Wenn das Wesen als das wahrhaft, und absolut raum- und zeitfreie, und, weil sich selbst durch seine sich selbst setzende Thätigkeit erfüllend, als schlechthin aus, durch und in sich, sich schlechthin selbst immanent und durchdringend, und so begrenzend ist: begrenzt es auch Alles in und außer sich, zunächst seine Natur, und erfüllt sie durch seine thätige Gegenwart, hebt das Außer-, Neben- und Nacheinander derselben fort und fort auf und vermittelt es in und mit sich.

Die an die Stelle der frühern Ontologie als Denklehre getretene Ontologie oder Transcendentalphilosophie Kants, als Erkenntnißlehre, ist nun nach Kant für die Metaphysik überhaupt gehalten, und in Ermangelung des realen Wesens, des Seyenden durch die logischen Grundgesetze, den Satz der Iden-

*) Critik der r. V. S. 69 f. 370 ff.

tität, des Widerspruchs, (eigentlich unzureichenden) Grundes in der Philosophie Fichte's, Schellings und Hegels ausgeführt worden. Diese Denkgesetze sind hier das reale Wesen, Real- und Formalprincip, der terminus, a quo, per quem, und ad quem. Es tritt hiermit jener Nihilismus, jene Scheindialektik, und die durch sie begründete Scheinwelt wirklich an den Tag, die Kant für eine unvermeidliche Folge hält, wenn man das Ding an sich oder Wesen aufhebt. Dieses hat der erste Theil dieser Schrift bereits an den Systemen Fichte's, Schellings und Hegels nachgewiesen.

Dieses Ding an sich in der Kant'schen Philosophie hielten nun gegen diesen, aus Kant hervorgegangenen, logischen Idealismus Jacobi, Fries, Herbart und Andere fest, und bildeten so im Gegensatze zu der bloß logischen Idee einen Realismus aus, der im nächsten Capitel dargestellt werden soll. Daß auch die Kabbalah und J. Böhme, und der sich auf diesen in seiner positiven Philosophie stützende Schelling das Wesen nicht als solches, als Real- und Formalprincip erkannt haben, ist nun ebenfalls im ersten Theile gezeigt worden. Auch bei Krause findet sich keine wirkliche Bestimmung des Wesens in wahrem Sinne, so beachtenswerth und bedeutend in dieser Beziehung auch seine Erkenntnißtheorie und Metaphysik ist. Weil der moderne Pantheismus und ideelle Naturalismus seinen letzten Grund in der Confundirung der drei Realprincipien oder Substanzen des Descartes hat; so geht Günther auf das System des letztern zurück, und will so die Selbstständigkeit derselben wieder herstellen, und sie miteinander vereinigen. Aber gerade weil durch Descartes das Wesen der Natur, des geschaffenen Geistes und Gottes in ihrer wesentlichen Bestimmung, und ihrem wesentlichen Unterschied nicht erkannt, sondern dieselben nur als Substanzen, als Substrate der natürlichen und geistigen Realitäten erfaßt wurden; haben sich aus seiner unmittelbaren

Schule einerseits der Occasionalismus, andererseits, um diesem zu entgehen, Spinoza's Naturalismus und Pantheismus entwickelt. Spinoza hat seinen Substanzbegriff ganz aus Descartes aufgenommen, und in der Bestimmung desselben an sich gar nichts verändert, nur hat er ihn consequent gedacht und durchzuführen gesucht. Descartes unterscheidet allerdings auch Wesen von Substanz, essentia von substantia, aber nur so, daß jenes bloß die attributive Bestimmung dieser ist. Die Substanz wird als das Substrat der natürlichen und geistigen Bestimmungen vorausgesetzt; diese sind alsdann die nicht durch das Wesen begründeten Attribute. Das Attribut der Natur ist die Beweglichkeit und Theilbarkeit, des Geistes Wollen und Vorstellen. Alle andern Dinge sind Modificationen dieser Attribute.

Allgemeiner hat sich die, den logischen Idealismus bekämpfende, realistische Richtung der neuesten Zeit auf Leibnitz gestützt, und sein System für die Grundlage jedes wahren Realismus gehalten. Andere sind noch viel weiter gegangen, und haben in jenem Systeme alles das gefunden, was in dem, sich auf Spinoza stützenden, logischen Pantheismus vermißt wird. Wie Schelling in der letzten Periode seiner Philosophie von Leibnitz denkt ist bekannt. Weiße und Fichte, welche den logischen Idealismus Hegels mit der Realphilosophie Schellings vermittlen wollen, haben sich hierbei besonders vielfach auf Leibnitz gestützt. Besonders hat Fichte auf dieser Grundlage seit zwanzig Jahren einen Realismus und Monadismus zu begründen gesucht, der hier noch ausführlich besprochen werden muß. Es muß dem scharfsinnigen Manne zugestanden und rühmend erwähnt werden, daß er in seinen frühesten Schriften, welche er vor zwanzig Jahren herauszugeben begonnen hat, zuerst in den geistvollen, interessanten „Sätzen zur Vorschule der Theologie," sich hierin an Leibnitz, Schleiermacher und Steffens anschließend, das Wesen und die Rechte der

Individualität gegen die, alle Individualität verschlingende, allgemeine Substanz Spinoza's, die sich in Hegel zum Subject, d. h. logischen Begriff verklärt hat, entschieden geltend gemacht und beständig zu vertreten gesucht hat. Er hat sich daher gleich anfangs in einem andern, nämlich selbstständigerm Verhältniß zu Hegel gestellt, als manche Andere, die, durch Hegel gebildet, sich über ihn hinauszugehen bestrebt haben. In jener Vorschule zur Theologie hat Fichte schon wesentlich die Grundgedanken entwickelt, die er in den folgenden zwanzig Jahren nur weiter gebildet hat. In dieser Beziehung ist besonders die Vorrede wichtig und interessant. Die Schrift selbst kann als eine Ausführung und ein Weiterbilden der Leibnitz'schen Weltansicht angesehen werden. Der Verfasser sagt in Bezug auf Leibnitz (S. 31 ff.): „es ist unserm Zeitalter aufbehalten gewesen, was in der Leibnitz'schen Philosophie mehr noch als ein genialer Entwurf, gleichsam als ewiges Ideal oder innerster Wunsch des Geistes sich aussprach, durch allseitige wissenschaftliche Untersuchungen vorzubereiten, und freier gemeingültiger Anerkenntniß immer mehr entgegen zu führen." *)

In seinen „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" hat Fichte in der Erkenntnißlehre nachzuweisen gesucht, daß es ein Absolutes gibt, in der Ontologie, daß es als Persönlichkeit zu denken sey, in der, in seiner Zeitschrift (Bd. V—XIII) erschienenen Abhandlung: „zur speculativen Theologie" hat er nun die Wesenheit und Natur der Persönlichkeit Gottes, die Idee Gottes und der Welt entwickelt. Die frühern Schriften habe ich in meiner Schrift vom Jahre 1837 dargestellt und beurtheilt. (Welchen Einfluß diese Beurtheilung auf Fichte's Standpunkt gehabt hat, spricht er vielfach mit Offenheit und

---

*) Vergleiche auch Fichte's „Charakteristik der neuern Philosophie" S. 42 f., und 460—480; Zeitschrift für Philosophie Bd. V. Hft. 2. S. 166 f.

Freimuth öffentlich aus.) Es bleibt mir hier daher nur noch übrig, Fichte's speculative Theologie und Kosmologie nach seinem neuesten und reifsten Standpunkte darzustellen und zu beurtheilen. In einer frühern Schrift sagt Fichte gegen Hegel: „Gott ist hier das ewige Anschauen seiner selbst im Andern, die lebendige Schöpfung als unendliche Subject-Objectivität. Aber eben, weil er darin die Actualität und Unruhe des absoluten Processes ist, fehlt ihm noch der Kern, der ruhende Mittelpunkt der absoluten Persönlichkeit. Die unendliche Lebendigkeit Gottes ist im Begriffe dargethan und geleistet, aber die andere Seite tritt zurück, die ewige Ruhe und innerlich unbewegte Klarheit der Idealität, das ewige Band selbst sich erfassender Einheit, wodurch der Allwirksame aber damit auch vor sich selbst der ewig Eine, Allgenügsame und unbewegt Selige ist. Dem unendlich übergreifenden Processe ist das einfach ruhende Auge, das unverrückbare Selbst noch einzupflanzen." (Die Idee der Persönlichkeit rc. von J. H. Fichte. Elberfeld 1834.) Der nun folgenden Darstellung sowohl aus der eben genannten Schrift, als auch aus den spätern Schriften des Verfassers liegt der von Schelling in den Jahrbüchern der Medicin, Bd. I. erstes Heft S. 52, ausgesprochene Gedanke zu Grund: „Gott ist als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute Identität beider nur Ein und dasselbe untheilbare Wesen, als jedes Ganz und doch keins davon allein oder ohne das Andere (§. 164). Die Einheit in der Unendlichkeit ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge, indem sie von Ewigkeit Ebenbilder von sich erzeugt" (§. 170 f.). Diesen Gedanken führt nun Fichte so aus: „Das Absolute ist die durch Alles hindurch waltende Einheit eines unendlich Mannigfaltigen. Die absolute Idee gliedert sich, als Einheit, in die Systeme unendlicher Ideen. So ist die absolute Einheit in sich Unendlichkeit, organische Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede" (Idee der Pers.

S. 60—62). „Der Gegensatz von Einheit und Unendlichkeit im Absoluten hat sich immer höher auszugleichen, und ist erst im Begriff des Bewußtseyns überhaupt völlig ausgeglichen. Ist nun die Unendlichkeit nur in der Einheit, so läuft auch das unendliche Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn zurück, und ist nur in diesem zu denken, weil die Einheit, völlig ausgedacht, nur als bewußte begriffen worden ist. Und dieses endlich ist uns Person, und absolute Person zu nennen erlaubt. Es ist der höchste, völlig abschließende Begriff. Person ist die sich bewußt-durchdringende, im Bewußtseyn fassende, begreifende, genießende Einheit, welche Einheit aber nur im Verhältniß zu dem in ihm bezogenen, umfaßten Mannigfaltigen ist, an welchem sie zum Selbst wird. Gott aber ist absolute Person, weil er nicht bloß Unendlichkeit, sondern darin absolute Einheit ist, nur dies bewußte Selbst der Unendlichkeit seyn kann. Nur das persönlich Bewußte, die sich zum Selbst verklärende Einheit, kann Mannigfaltigkeit seyn, und doch, sie durchleuchtend, über ihr stehen, ihr Selbst zugleich darin, wie darüber haben und unvertilgbar behaupten" (S. 69—72).

„Aber Gott, als Ur-Ich, absolute Persönlichkeit, setzt Selbstconcentration, Beschränkung, Entgegensetzung in sich selbst zum Andern, bewußte Beziehung auf Anderes voraus, ist der höchste Verhältnißbegriff. Person ist Insichbestimmtheit, zusammenfassende Selbstigkeit gegen Anderes, welches sie damit ausschließt, und von sich abtrennt. Absolutheit aber ist das Umfassende, Unbedingte, negirt die Begrenzung und bedingende Ausschließlichkeit des Persönlichen, womit wir das Absolute ja in ein endliches Wesen verwandelt hätten (S. 73). Dieser Gegensatz wird so gelöst: Die Einheit bleibt in der Persönlichkeit, als das lebendige Band, die Concentration in sich, aber ebenso auch die Unendlichkeit, das zu Bindende, durch lebendiges Schaffen zu Einende. Gott selbst, als Person, versöhnt jenen Wider-

spruch, indem er sich selbst unendlich zum Gegensatze mit sich macht. So ist Gott, als Einheit, das absolute Selbst" (S. 74 f.).

Ist nun hier von Fichte die Einheit, und die persönliche, als Selbst an und in sich bestimmt, so daß sie eine bestimmte, sich als Wesen, und näher als persönliches Wesen bestimmende ist, unabhängig von der Unendlichkeit? Dieses scheint so, wenn Fichte sie bestimmt als sich selbst durchdringende Einfachheit, das absolute Sichfassen, das reine Selbst, das Ich als der sich als Ich bewußt werdende Mittelpunkt, der in sich selbst sich aufhebt, erfaßt, genießt (S. 99. 100). Aber so ist sie bei ihm in der That nur angenommen, oder bloß vorausgesetzt, und nicht durch ihre eigene Thätigkeit gesetzt. „Denn Persönlichkeit, sagt Fichte, setzt Beziehung auf ein selbstgegebenes Andere voraus," dieses vermittelt sie also als Person. „Die absolute Persönlichkeit Gottes ist nur als die unendliche, schöpferische zu denken" (S. 75). „Die Persönlichkeit, als abstractes Selbst, ist die in sich geschlossene, geheimnißvolle, dem Andern unergründliche. Seine Allgegenwart ist seine Allwissenheit, die sich gründet in seinem geheimnißvollen unnahbaren Selbst." Aber dieses reine Selbst hat an sich keinen Inhalt, kann sich daher auch nicht selbst Object werden. Sein Object bestimmt Fichte ausdrücklich als das selbstgegebene Andere, und zwar als die W e l t. Denn nichts anderes ist diese Unendlichkeit in der Einheit. Durch jene ist diese allein eine lebendige, concrete, sich bewegende und sich bestimmende. Daher gibt es auch nach S. 86 nur eine Dreieinigkeit in der Welt, nicht in Gott an sich. Kurz es ist das reine Wesen der Persönlichkeit, das einfache, reine Selbst bloß vorausgesetzt, und zwar als Wesen der W e l t.

Diese Ansicht hat Fichte in seinen spätern Schriften nur weiter entwickelt und näher bestimmt. So in seiner Ontologie, und der Abhandlung zur „speculativen Theologie." Hier stellt Fichte (Bd. V. S. 227) der Naturphilosophie und Hegel'n

seine Ansicht so entgegen: „Auch die absolute Vernunft, das Denken, der Begriff ist nur monadisch, individuell, als im Bewußtseyn sich fassende, absolute Substanz wirklich, selbst anschauend, zunächst nur sich in sich selbst, nicht sich in unendlich Andern.“ (Vgl. S. 222.) Weiter entwickelt ist diese Ansicht in Bd. VII. S. 224 ff. Hier wird die Wesenstrinität in der Bestimmung als Vater, Sohn und Geist für unangemessen dem Wesen Gottes betrachtet, und nur die sogenannte ökonomische Trinität in dieser Bestimmung gefunden; dagegen aber eine Wesenstrinität in anderer Form geltend gemacht (S. 233 ff.), und zwar nach S. 246 ohne Beziehung zum Weltbegriff, und in Unterscheidung derselben von der Offenbarungstrinität. Fichte zeigt, wie die neueste Philosophie Gott als ein denkendes Subject zu erfassen fortgegangen ist (S. 222), und wie sich die Identificirung des Denkendschaffenden und des Welturbildes aufgehoben, und man das Eine urdenkende Subject von dem unendlichen Inhalte seiner (hinzugedachten, im absoluten Denken zur Ausdrücklichkeit des Gedankens erhobenen) Objectivität nothwendig unterschieden hat. Diese Unterscheidung ist die des Weltgedankens und denkenden Subjects. So Göschel. Diese Weltansicht nimmt aber an, oder muß vielmehr annehmen, daß das Denken allein die weltschöpferische Macht in Gott sey (S. 223). Darüber geht nun Schelling hinaus; nach ihm ist Gott nicht nur die Allmacht des actuell unendlichen Denkens, er ist zugleich die des Willens. Ohne einen solchen in der Unendlichkeit (des Denkens und Wollens) zugleich vermittelten Gegensatz, dessen lebendig-geistiges Band eben die Person Gottes ist, wäre die Schöpfung schlechthin unbegreiflich (S. 226 f.). Erst beide Principien zusammen: das Denken und der Wille, aber als universale, zugleich göttliche und Weltmächte, in Gott vermittelt durch seine Einheit, erklären die Weltwirklichkeit. Die unendliche, übergreifende Subjectivität ist in sich selbst substantiell, monadisch,

sich in der Ureinheit zusammenfassend zu denken, sie ist selbst-anschauend zunächst nur sich in sich selbst, nicht sich im unendlich Andern (S. 227). Die Einheit des Allbewußtseyns führt in die Einheit des Selbstbewußtseyns, als in ihren Grund, zurück. Gott ist, ehe er als Allwissendes gedacht werden konnte, Selbstbewußtsein, Ur-Ich in ewiger Selbstanschauung (S. 228—233). Gott ist zu fassen als Einheit (das substantiell lebendige und selbstbewußt geistige, d. h. persönliche Band) vom unendlichen Seyn, unendlichen Willen (S. 238 f.). Es bleibt nun aber der Widerspruch zu lösen, wie das allgemeinste, das unendliche Wesen zugleich das höchste, besonderste seyn könne (Bd. VI. Hft. 2. S. 163). Es ist der Begriff der (eben darum absoluten, ein Unendliches in sich seyenden) Persönlichkeit, daß sie den Gegensatz, den der Unendlichkeit gegen die absolute Einheit, selbst an sich trägt, und ihn durch eigene Macht in sich vermittelt; kurz der Gegensatz, die Grenze, muß an der absoluten Persönlichkeit in sie selber fallen. Gott unterscheidet sich von der eigenen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit: dies macht ihn zum absoluten Ich. Aber sich mit sich vereinigend, setzt er damit, als ebenso ewig, den Gegensatz davon in sich voraus: dies ist seine Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, die Natur in Gott. Beides zuletzt, in seiner unendlichen Selbstausgleichung, macht ihn zur ewigen Person. Der Gedanke des Ich setzt keine Mehrheit, ein Ich, nur dem Du und Er gegenüber. Das Ich, wie das Ur-Ich, ist an sich selbst monadisch zu denken, es ist seiner Idee nach das auch in der Einsamkeit sich Vollgenügende; denn es besitzt Alles in sich selbst, in der Selbstanschauung der eigenen, aus seiner Lebendigkeit (Natur) sich entwickelnden Unterschiede. Die Mehrheit göttlicher Personen oder Iche, das persönliche Sichselbstgegenüberstehen Gottes in einem Ebenbilde seiner selbst gehört nicht in den dialektischen Begriff der Person. Wie nämlich der Begriff des Ur-Ichs,

der sich reflectirenden Einheit des Unendlichen, also gefaßt, jede Mehrheit oder Verdoppelung desselben geradezu ausschließen würde, so ist es auch mit dem creatürlichen Ich (S. 160. 163).

Hiermit ist aber das reine Wesen der Persönlichkeit von Fichte immer noch vorausgesetzt, nicht begründet, und es kommt diese Ansicht über die bisherige nicht hinaus. Nur die christliche Idee Gottes, die Kabbalah und J. Böhme suchen eine Vermittlung des reinen Wesens der Persönlichkeit. Die Selbstunterscheidung ist bei Fichte nicht die Unterscheidung des reinen persönlichen Wesens, im Unterschiede von der Organisation, oder Natur des Wesens; diese findet hier gar nicht Statt, sondern es ist nur die Unterscheidung der Einheit in Bezug auf die Unendlichkeit, es ist nur die sich in der Beziehung auf die Unendlichkeit setzende Einheit. Diese hat mithin nicht sich selbst zum Object, sondern nur die Unendlichkeit, oder Natur, aus der sie sich in sich reflectirt, oder, wie es Fichte ausdrückt, ist nur die sich in sich reflectirende Einheit des Unendlichen.

Die Persönlichkeit ist hiernach nicht die sich selbst setzende, producirende Einheit ihrer selbst, sondern ihrer Natur. Daher Fichte auch eine persönliche Verdopplung, Objectivirung, und daher auch eine immanente Wesenstrinität in diesem Sinne für unzuläßig erklärt. Es wird daher (Bd. IX. Hft. 1. S. 11) die eigene Natur und Objectivität zur bewußten Selbstunterscheidung für nothwendig erklärt. Daher auch Fichte bei Hegel, besonders aber bei Schelling so leicht das Princip der Transcendenz findet. (Vgl. Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie, 2te Aufl. S. 748 f. 753. 754. 758 f.) Hier ist offenbar das transcendente Princip in der Immanenz, „die Einheit in der Unendlichkeit," nur jene abstracte Einheit, wie sie in dem ersten Theil dieser Schrift bei Schelling nachgewiesen worden ist. Damit stimmt auch Fichte's Ansicht über den Begriff des Ich, der Seele in dieser Schrift, zusammen, wie

sie z. B. gleich anfangs (S. 54 f.) ausgesprochen ist. Hier ist überall der Geist nur die Einheit der Natur, nicht ihrer selbst.

In der Abhandlung über den bisherigen Zustand der Anthropologie und Psychologie in seiner Zeitschrift, Bd. XII. S. 246 geht Fichte auf die Kant'sche Unterscheidung des reinen Selbstbewußtseyns von dem realen zurück, und bezeichnet jenes mit Recht als das Ich, welches sich in seiner reinen Einheit vorstellt, und meint, es sey damit nicht bloß der Fortschritt vom Bewußtseyn zum Selbstbewußtseyn bezeichnet, sondern es sey auch darauf hingewiesen, daß das Ich selber nichts Reales, sondern lediglich die Grundvorstellung desjenigen Realen sey, welchem die Eigenschaft des Bewußtseyns (das Prädicat „ich denke" sich beilegen zu können) zukomme. „Die Seele ist daher nicht dem Ich gleich zu setzen. Ich ist überhaupt gar nichts Substantielles, sondern eine das Substantielle, Reale, welches die Seele ist, begleitende Allgemeinvorstellung derselben. Nicht einmal das entspricht genau der Wahrheit, zu sagen: die Seele ist ein Ich; sondern die Seelensubstanz, indem sie ist, weiß sich zugleich, hat die Ichvorstellung. Indem man sich gewöhnte, das Ich und die Seelensubstanz für lediglich dasselbe zu halten, hat man ferner die letztere, weil sie die reale, beharrliche Einheit in ihrem gleichfalls realen Wechsel ist; sofort nun für gleichbedeutend gehalten mit dem reinen Ich, mit jener formalen Einheit des Sichwissens in dem realen Wechsel: die leere Form des Ich, die nun abstract gewordene Einheit des Seelenwesens wurde als die Seele selber bestimmt. Dadurch war man zuvörderst schon bis dahin gekommen, dem Realen die Form, als das Wesen desselben, unterzulegen, diese somit zu hypostasiren; dieses ist der Grundfehler der nachkant'schen: Fichte'schen, Schelling'schen und Hegel'schen Lehre (S. 245 ff.). Die Substanz ist der reale Träger des Ich, wie

das Ich nur Merkmal, Selbstankündigung der Substanz. Es selber ist nur die Allgemeinvorstellung, in welcher jenes Reale seine zugleich vorgestellte Zuständlichkeit zusammenfaßt, und deren Mannigfaltigkeit so auf sich, als das Eine, bezieht. „Reines" Ich gibt es demnach überall nicht, für sich gefaßt, nicht befestigt an einem Realen, das, im Bewußtseyn sich ergreifend, die Ichvorstellung, als das seine reale Einheit Begleitende, dadurch stets producirt, ist es ein bloßes Abstractum, dessen Widerspruch Herbart nachgewiesen hat (S. 253). Beseelung heißt Aufhebung des Raumes in seiner trennenden Bedeutung, Idealisirung des Leibes, und Seele ist diese Macht als Einendes des Leibes, seinen Raum zu durchwirken, aber eben damit auch seine Trennung aufzuheben. Diese Raum (und Zeit) überwindende, schlechthin ideele Einheit des Organismus nennen wir Seele im weitesten Sinne" (S. 259).

Hieraus ist klar ersichtlich, daß das reine Wesen der Persönlichkeit von Fichte direct und ausdrücklich geläugnet wird, und es wird seine früher vorgetragene Ansicht jetzt erst völlig klar, und mein Urtheil über sie auf das entschiedenste bestätigt. Hätte hierüber noch ein Zweifel obgewaltet, so wäre er nun völlig verschwunden.

Nicht darin lag der Grundfehler Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's, daß sie das reine Ich an die Stelle der Seelensubstanz gesetzt, und so hypostasirt haben, sondern daß sie es gar nicht gesetzt als die Einheit seiner selbst, sondern nur seine Natur an seine Stelle gesetzt, und hypostasirt haben. (Vergl. in dem ersten Theile dieser Schrift die Kritik dieser Lehre.) Diese gilt auch von dem jüngern Fichte. Das reine Wesen der Seele ist in der That bei Fichte eine bloße abstracte Einheit, ein unbekanntes Ding an sich, es ist das bloß zu Grunde Liegende, das Substrat des Erkennens und Wollens. Damit, daß es die sich aus ihrer Natur in sich reflectirende

Einheit ist, ist es nicht freie, selbstständige, positiv einfache Einheit seiner selbst, und durch sie die, über die Organisation, Natur wirklich hinübergreifende, und in ihr wahrhaft freie, sie beherrschende Einheit derselben. Es ist als bloße Einheit der Natur nicht wahrhaft aus, durch und in sich, und frei von der Organisation. Das persönliche Wesen ist lediglich aus, durch und in sich selbst als solches, und reflectirt sich nur aus und durch sich in sich selbst. Die Seele, nach der Bestimmung Fichte's, ist keineswegs ein wahrhaft freies, selbstständiges, zeit- und raumfreies, und sie beherrschendes Wesen. Diese Ansicht erhebt sich kaum über die aristotelische Bestimmung der Seele.

Wenn aber das Wesen an sich als Princip der Organisation, welches als Wesen lediglich in sich, und die Organisation durch es in ihm besteht, oder wenn das Wesen, als die Einheit seiner selbst, nicht bestimmt ist, welche Einheit, oder welches Wesen es ist, wie kann es überhaupt die Einheit seiner Organisation, oder Natur seyn, da es als abstracte Einheit nicht thätiger, lebendiger, lebenskräftiger Grund der Natur überhaupt, und als an sich nicht bestimmte Einheit auch nicht bestimmter, realer Grund der Organisation seyn kann! Es kann daher auch aus ihm nicht eine bestimmte Organisation abgeleitet werden. Die Natur Gottes, als geistige, ist daher mit dem geistigen Wesen bloß vorausgesetzt, nicht begründet.

Was ist aber die Natur, „Unendlichkeit" Gottes nach Fichte? Fichte geht (Bd. IX. 1. Heft) in eine nähere, entschiedenere Bestimmung derselben ein, der wir hier folgen wollen. „Selbstanschauung, Denken und Wille sind die drei geistigen Principien in Gott (§. 5). Aber sollen sie nicht ein abstract Subjectives, Unreales bleiben, so müssen sie in einer Objectivität Gottes gründen, welche der Pantheismus nur in dem Weltdaseyn finden zu können glaubte. Das Universum ist

unendliche, aber in sich geschlossene, zum System der Mittel und Zwecke vollendete Einheit, ist realisirtes Vernunftsystem. Dem entsprechend ist in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend, und nur in einander zu denken. Die bloß substantielle Einheit im Unendlichen ist die reale, oder objective Seite in Gott. Dieses substantielle Band, die substantielle Einheit ist nur im Geiste, als selbstbewußten, zu finden. Dieses führt zur idealen, subjectiven Seite in Gott. Er kann nur dadurch begreiflich werden, als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz ist, sondern als der Eine in ihr sich weiß, und in dieser, seine Macht durchdringenden, Selbstanschauung ewig und unbewegt ruht. Dieses enthält wieder für seine Idealität das Doppelte: a) seine Unendlichkeit zu wissen und zu beherrschen: Allbewußtsein seiner selbst von Weltallwissenheit zu unterscheiden. Jenes schließt alles eigentliche Entstehen und Vergehen aus, ist als ewiges (überzeitliches) Bewußtseyn Gottes an sich selbst zu denken, und tritt an die Stelle dessen, was im Bisherigen das Welturbild (Idealuniversum) hieß. Diese, die (Weltallwissenheit) muß dagegen auch für Gott die Zeitunterschiede als reale und gewußte enthalten. b) Dieses Allbewußtseyn seiner selbst ist aber nur möglich, wenn gehalten von der einfachen und einenden Selbstanschauung. Die reale und ideale Seite einigen sich in Gott zur Person. Diese Einheit des Realen und Idealen in Gott ist die vorweltliche Persönlichkeit (§. 6—8). Zur Persönlichkeit ist nicht die Annahme einer Mehrheit von Personen, sondern nur die Selbstunterscheidung von seinen Andern, Objectiven, nöthig, die aber eben so gut in, als außer ihr liegen können, wie beim Endlichen (S. 11). Die wahre Wirklichkeit Gottes ist: 1) die reale, oder objective Seite in Gott.

Die wahre Wirklichkeit Gottes ist immer nur als das (wahre) Universum zu denken (S. 14). Der Inbegriff der Monaden als Urpositionen in ihrer innern Einheit und Wechselbeziehung ist so an die Stelle des Absoluten im Pantheismus getreten (S. 14. 15). Dieses Monadenuniversum ist der Gedankenkosmos, das Welturbild in Gott. Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums (S. 14—16). Das gegebene, raumzeitliche Universum ist nicht ursprünglich, sondern das ideale, wo keine Trennung und Isolirung ist, und dieses hat man seit Platon erkannt (S. 16—32). Gott erzeugt sich selbst. Die aus der ewigen Selbsterzeugung hervorgehende Unendlichkeit in Einheit ist die Wirklichkeit Gottes, seine Natur. Die Unendlichkeit der ewigen Urpositionen ist eben seine Wirklichkeit. Auch diese bedarf daher der unablässigen Selbstvermittlung aus dem Gegensatze der eigenen Schiedlichkeit und Unendlichkeit in die ewig daraus sich wiederherstellende Einheit. Auch Gottes Leben kann daher als Proceß, Dialektik unterschiedener Momente bezeichnet werden, nur daß jene Wechseldurchdringung der Gegensätze stets völlig gelingt: darum ist es ewiges, vollendetes, während im unmittelbar endlichen Daseyn die Lebenseinheit es nie vermag, alle ihre Momente und Bedingungen zugleich und zu Einem Schlage der Verwirklichung, also in sich zu versammeln, daß die Wirklichkeit ihrem Vorbilde gleich komme, wo dann das Endliche selbst ewig, unvergänglich in die Urständlichkeit und Ruhe in Gott eingekehrt wäre (S. 33. 34). Die real-objective Seite des göttlichen Wesens ist selbst jedoch, damit es Leben sey, als eine Dreiheit von dialektischen Momenten zu unterscheiden. a) Der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, das Radicale, Einende in Gottes Wesen, die noch gegensatzlose Einheit; b) es ist in Gott ein sich selbst erzeugendes Leben, welches man mit der Weltwirklichkeit verwechselt, und so den Pantheismus erzeugt. Aber

unsere Theorie von Dauer und Zeitlichkeit schließt die Zeitlichkeit der erscheinenden Weltexistenzen von Gottes Wirklichkeit aus, setzt aber die ewige Dauer lebendigen Selbsterzeugens in ihr. Es ist in Gott ein Realuniversum von, dem idealen, den, im Denken Gottes bestehenden, Ideen, entsprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, aber vor der Schöpfung treten sie nicht als gesonderte aus ihm hervor, gewinnen für sich keine Existenz, sondern sind durchdrungen und getragen von der ewigen Einheit Gottes. Das Weltschöpferische besteht nur in der Auflösung jenes einenden, temperirenden Bandes. Es ist der Fortschritt von dem Unterschied zur Sonderung und Geschiedenheit der Potenzen. (S. 38 — 39.) Der Begriff der Unendlichkeit und Schiedlichkeit des göttlichen Universums reicht aber in den der ausdrücklichen vorwirklichen Einheit hinüben. Sie ist nicht mehr bloß das unaufgeschlossene Eins des Anfangs, nicht mehr bloß die Gliederung der Grundkräfte und Potenzen im innern, realen Leben, sondern die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihm herstellende Einheit: dieses ist aber nur möglich und begreiflich durch und im Geiste Gottes, führt also 2) zur idealen oder subjectiven Seite des göttlichen Wesens. (S. 35. 41.) Nur dadurch vermag Gott die Einheit jenes eigenen Universums von Grundkräften zu seyn, daß er in seiner Unendlichkeit der einende Geist, das Ursubject ist in unwandelbarer Selbstanschauung. Es sind hier wieder drei Momente, wie bei der realen Seite Gottes zu unterscheiden. Die Selbstanschauung wird Selbstbewußtseyn, als Einheit des schon unterschiedenen Gegensatzes von Subject- und Objectivität. Gott macht hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Object seiner Selbstanschauung, und so sich von sich unterscheidend, gelangt er zu wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, zum Selbstbewußtseyn. Das Objective in Gott, der Reichthum des

(im ersten Moment noch potentialen) Lebens wird hier im Bewußtseyn, in die eigene Schiedlichkeit, auseinandergelegt. Das (bisher verschlossene) innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideewelt, und wird hier ins Licht des Gedankens erhoben. Dieses Real- und Idealuniversum des Wesens Gottes wird also nicht bloß angeschaut, sondern gedacht. (S. 50 f.) Also anschauend-denkend vermag Gott seiner Wesenfülle durch Selbstbewußtseyn Herr zu werden. Dadurch wird diese zugleich zu Ideen, zu einer gegliederten Ideenwelt, welche die Einheit Gottes darstellt. (S. 53.) So ist die Objectivität (Unendlichkeit) des göttlichen Wesens völlig in das Subject erhoben, und ihm gleich geworden. Es macht sich so Gott denkend zum Ebenbilde seiner selbst, es spiegelt sich seine Objectivität völlig in dem Subjecte; Gott als Eines Subject schaut sich an in seiner real-idealen Unendlichkeit, und ist sich dadurch unendliches Object, unendlicher Unterschied. Weil er aber darin ganz sich erkennt, sein Objectivseyn ins Subject erhoben ist durch den Act idealer Selbstverdopplung, hat man Letzteres sein Ebenbild genannt. Der Unterschied des anschauenden Subjects in seiner Objectivität, der im endlichen Geiste sich nie völlig auszugleichen vermag, ist hier ebenso bestätigt, als ausgeglichen. Jene urbildliche Gedankenwelt ist die Natur Gottes, in der er seine ewige Wirklichkeit besitzt.“ (S. 54—56.)

„Durch alles Bisherige ist der Uebergang in den dritten Moment des göttlichen Wesens begründet: 3) nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Erst in der aus dem unendlichen Unterschiede sich erneuernden (ihn in sich überwinden) Einheit ist der Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißact vollendet. Die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntnißmomente in unendlicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit Gottes aus. Und zwar

ist diese Einheit der drei im doppelten Sinne gültig. Sich aus seinem Einen Lebensgrunde in die Unendlichkeit (Schiedlichkeit) durch Selbsterzeugung ewig entfaltend, diese Unendlichkeit aber wieder zur ausgeführten (nicht mehr abstracten) Einheit zusammenfassend, ist Gott realer Seits lebendige (wirksame) Einheit, bewältigend die eignen, ins Unendliche hinausstrebenden Lebenskräfte: welches aber selbst nicht möglich wäre, ohne die durchgreifende Einheit der Selbstanschauung, als ersten Moment von idealer Seite. Diese ist jedoch abermals nicht leer und abstract, sondern die eigene reale Unendlichkeit zum All (zur Alleinheit) vermittelnd (was wieder nicht ohne die Macht des Durchdenkens erklärbar wäre), ist sie Allbewußtseyn, als zweiter Moment; dieß hebt sich aber wiederum, alle vorhergehenden realen und idealen Momente zusammenfassend, in die Einheit des (erfüllten) Selbstbewußtseyns auf. Erst hiermit ist Gott weder überhaupt bloß absolutes Leben (somit nur, weltseelenartige, blinder Weise wirkende Macht), noch umgekehrt eine Geistigkeit oder Selbstheit; sondern er ist beides in einander (S. 61, 62), d. h. die reale und ideale Seite oder Natur und Selbstbewußtseyn (S. 70). Damit ist die Lehre vom innern, vor- oder überweltlichen Wesen Gottes beschlossen, und es ist damit das Wesen Gottes an sich ohne alle Beziehung auf die Welt gedacht (S. 75). Es ist dem Wesen Gottes noch außer dem Verstande das Gemüth und der Wille, als ihm wesentlich beizufügen (S. 78), und es wirken nicht nur die Natur, sondern auch seine Intelligenz und sein Gemüth in seinem Willen, kurz die ganze ungetheilte Persönlichkeit im Acte der Weltschöpfung zusammen" (Bd. IX. Hft. 2. S. 196).

In dieser Darstellung geht Fichte weiter und tiefer, entscheidender, als früher, auf die Idee Gottes ein. Es ist nun aus ihr völlig klar, daß auch in dieser neusten und reifsten Entwicklung das reine Wesen der Persönlichkeit bloß vorausgesetzt

ist; denn die ideelle Seite in Gott, das Ursubject ist an sich inhalts= und substanzlos, sein Inhalt oder Object ist die Natur Gottes. Diese schaut an, denkt und erkennt das Ursubject, nicht aber sich selbst, sein reines Wesen, als Princip der Natur. Es trifft also diese Theorie die Critik über die Systeme des abstracten und concreten Monotheismus im ersten Theile dieser Schrift. Denn über diese ist Fichte in diesem Punkte nicht hinausgekommen. Der Geist, das Urich, soll nach Fichte das Ursprüngliche, der Natur Vorauszusetzende seyn. Aber nur als abstracter, inhalts= und realitätsloser, weil naturloser Geist; denn sein Inhalt, sein Object, durch welches er sich als Geist vermittelt und verwirklicht, ist die Natur. Aus ihr kehrt er als wirkliches, d. h. anschauendes, denkendes und erkennendes Subject in sich selbst zurück. Daß aber die Erkenntniß eines Andern, der Natur nur möglich ist, durch die reine Selbsterkenntniß ist gezeigt worden. Das Ursubject ist hier daher von der Hegel=schen Subjectivität nur dadurch verschieden, daß diese die Reflexion aus der *zeitlichen* Natur und dem unendlichen Geiste, also aus der *realen* Welt ist. Bei Fichte ist aber die Natur Gottes die *Idee* der Welt, oder die *ideale* Welt. Fichte erlaubt sich die willkürlichste Unterscheidung zwischen urbildlicher und geschaffener Welt, jene nicht Welt, sondern Natur Gottes, diese aber Welt zu nennen. Die Ueberweltlichkeit Gottes bezieht sich daher nur auf die geschaffene Welt, und verhält sich wie die Idee zur Erscheinung. Aber damit ist sowohl die Idee Gottes, als auch der Welt verkürzt, unvollständig, unwahr; denn die Idee der Welt, die Idealwelt ist auch Welt, nicht Gott. Die Natur der Welt und die Natur Gottes sind nicht dasselbe, sondern verschieden. Wenn Fichte den vollständigen Weltbegriff denkt, so bleibt für Gott keine weitere Stelle, keine weitere Realität übrig. Wirklich spricht Fichte der Creatur Vollkommenheiten ab, die zu ihrem Wesen gehören, um sie Gott

beizulegen, und ihn vor der Welt zu unterscheiden. So z. B. die adäquate Erkenntniß, die Einheit (nicht Idealität) des Subjects und Objects, und zwar nicht bloß in dieser sinnlich erscheinenden, sondern der Welt überhaupt. Dieses wäre daher ein nur gesteigerter, der gesteigertste Pantheismus. In der That spricht Fichte auch überall nur gegen die Ansicht, welche Gottes Leben und Wirklichkeit nur in dieser erscheinenden Welt sucht. Er selbst aber geht dadurch über diese Ansicht hinaus, daß er Gottes Leben und Wirklichkeit in dem Idealuniversum, der Ideenwelt erfaßt. Gott ohne diese ist ihm abstracter, inhaltloser Geist, mithin kein wirkliches Wesen. Aber die Ideenwelt, als die bloße Natur Gottes, wäre selbst eine unvollständige Weltidee. Es gehört zu ihrem wahren Begriffe die ideale Seite, das Selbstbewußtseyn. Ohne dieses wäre sie als Gedankenkosmos, oder System gar nicht denkbar. Diese Einheit gehört zu ihrem Wesen, und ist daher keineswegs Gott.

Nach dieser Darstellung der Idee Gottes von Fichte ist eine Abhandlung von Wirth in der Fichte'schen Zeitschrift (Bd. XI.), „über den Begriff Gottes, als Princip der Philosophie" erschienen, auf die dann eine eigne Schrift über diesen Gegenstand gefolgt ist. Diese beiden neuesten Arbeiten sollen nun noch dargestellt und beurtheilt werden.

Die Grundgedanken jener Abhandlung sind folgende:

„A. Das absolute Princip. Der menschliche Geist sucht den Zwist zwischen dem Unendlichen und der Individualität im menschlichen Wesen zu lösen. Soll das Unbedingte diesen Zwist lösen, so muß es selbst Einheit des Unendlichen und Ich, es muß an und für sich seyender Geist seyn, in dem wir dem Unendlichen als Selbst begegnen. Es als unendliche Einzelheit muß sich als die Einheit des Unendlichen in der Individualität hervorbringen. Das absolute Princip der Philo-

sophie ist die reine Einheit, das in sich Unterschiedene, das absolut Sichselbstgleiche und durchaus Einfache, in welchem noch durchaus nichts Mannigfaltiges enthalten ist. Sie ist das Ideelle, und das Wesen von Allem. Die reine ideelle Einheit ist das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, was durchaus kein Andersseyn in sich enthält, sondern nur sich selbst gleich ist. Aber eben dieses sich Gleiche, das sich nur auf sich bezieht, ist das Bestimmte. Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich ist, nicht durch ein Anderes, sich nicht durch ein Anderes aus sich herausreißen, durch dasselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt, sich nur auf sich selbst bezieht. Es ist von Ewigkeit her in Gott seine reine Einheit oder Unendlichkeit, die Bewegung zur Selbstgleichheit oder Bestimmtheit, seine reine Expansion wird als reine Expansion nothwendig Contraction. (S. 244 f.) Die reine Einheit ist Continuität, als bestimmte Discretion. Als schlechthin continuirlich geht die reine Einheit von ihrem bestimmten Seyn in sich zurück und mit sich zusammen. Es ist die reine Einheit ein Dreifaches in sich geworden: reine Continuität mit sich, Setzen des Discreten als eins mit ihr und Entgegensetzen gegen sie, Thesis, Synthesis und Antithesis. Die drei Acte sind aber nur Ein Act der reinen Einheit selbst, sie sind eines mit ihrem Wesen und von ihm nicht verschieden. Oder die reine Einheit ist eins mit sich, indem sie sich auf das Gegenbild ihrer selbst zugleich als sich und nicht als sich bezieht, d. h. die reine Einheit ist uranfänglich Selbstbewußtseyn, reiner ursprünglicher Geist, der in der ewigen Gleichheit seines sich selbst Denkens oder Wissens lebt. Sie ist ursprünglich reine ideale Energie, völlig potenzlos, völlig Licht in sich."

„Im Selbstbewußtseyn sind drei Bestimmungen, als ungetrennter Act, ein sich Gleiches, das sich gleich ist in der Beziehung auf ein Anderes und zwar in einer antithetischer und

synthetischer Beziehung auf dasselbe (S. 246). Diese Einheit mit sich, die im Poniren der Gegensätze nie sich selbst verliert, ewig sich erhält ist allein der absolute Begriff des Absoluten. Diese Einheit ist Geist, Selbstbewußtseyn (S. 250), ein unendliches Selbst, das sich von sich unterscheidet (S. 252). Die reine, somit absolute und ewige Persönlichkeit, ist das A = A, sie ist daher vielmehr Subjectivität, deren Objectivität nur sie selbst ist, weil sie Alles setzt — und nur ein solches Selbstbewußtseyn kann Alles setzen — ihr kann schlechterdings Nichts vorausgesetzt seyn (S. 284 f. — 86 — 292. 277). Aus dem leeren, unterschiedslosen Eins, A entsteht ein Vieles, Mannigfaches b, c, d, nicht durch Emanation, nicht durch indirecten Beweis, noch durch Voraussetzung der Differenz, die drei bisherigen einzigen Methoden, sondern es muß gezeigt werden, wie die reine Einheit selbst das Bestimmte hervorbringt. Rein von ihrem Begriff aus muß auf das Discrete übergegangen werden, der Beweis muß ein directer und zwar genetischer seyn. Wir dürfen die beiden Begriffe: reine Einheit und Bestimmtheit nur vergleichen, so werden wir finden, daß sie nicht so weit auseinander gehen; denn das Ununterschiedene ist das schlechthin sich Gleiche, dieses aber ist das Bestimmte. Weil aber die reine Einheit zugleich das Bestimmte nicht ist, geht sie in sich. Insichgehend bestimmt sie sich wieder als bestimmte Einheit, und so fort. Die Bestimmtheit ist nicht ein hervorgehen aus Gott, sondern ein Zusammengehen Gottes mit sich" (S. 253 f.).

„B. Die Idealwelt. In der absoluten Einheit ist die Continuität und Discretion das unbestimmte und bestimmte Seyn. Beide Bestimmungen setzt die absolute Einheit als identisch, und diese identische Beziehung ist ihr Selbstbewußtseyn. Aber an sich ist das discrete und continuirliche Seyn Gottes unendlich verschieden. Jenes ist das Endliche, dieses das Unend-

liche, jenes das Einzelne, dieses das Allgemeine. Die Beziehung, in welcher die absolute Einheit beide als identisch umschließt, kann daher nicht ein einfacher Act seyn. Vermöge des Abstandes zwischen beiden Elementen Gottes kann die Identität beider nur als eine intelligible Reihe von Stufen der Ineinsbildung des Discreten in das Continuirliche gesetzt seyn und dies ist die Ideenwelt — in Gott. Die Ideen sind nichts anderes, als die verschiedenen Formen der Ineinsbildung der absoluten Continuität und die Discretion in der göttlichen Intelligenz. Alles Seyn drückt nur einen verschiedenen, jedoch bestimmten Grad der Conjunction beider Elemente Gottes aus. In Gott ist die absolute Einheit und absolute Differenz beider Elemente. Folglich muß auch in demselben ewigen Acte, in welchem er sich selbst erkennt, auf ebenso ewige Weise die Ideenwelt gesetzt sein. Die absolute Einheit ist ewiges sich Unterscheiden von sich. Folglich sind in Gott absolut die Elemente von allem Setzenden gegeben, folglich entsteht in ihm, durch dieselbe intellectuelle Rückbildung der Continuität aus dem discreten Seyn in sich, durch welche sein ewiges Selbstbewußtseyn sich bildet, die vollständige Ideenwelt von allem Seyenden, ein absoluter Kreis alles Möglichen, aller verschiedenen Wesenheiten des Werdenden."

„C. Die Realwelt. Die Ideenwelt ist die erste concrete Selbstanschauung und real-ideale Selbsthervorbringung Gottes. In jener hat Gott sein Selbstbewußtseyn in der Form der Differenz, in dem realen Reichthum seines Wesens. Aber die Ideen sind bloße Wesenheiten, noch keine reale Existenzen. Werden sie real, so entfalten sie sich erst vollkommen, sie erlangen einen eigenen Bildungstrieb. Hiedurch ist eine reelle Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott gesetzt. Damit aber ist der absolute Selbstgenuß der ewigen Einheit nur noch ein relativer. Es entsteht daher im Absoluten noth-

wendig der Wille, jene Differenz des Möglichen und Wirklichen in sich aufzuheben und somit die ewige Einheit, die erst idealiter, d. h. nur relativ absolute Totalität ist, vollendet, somit realiter als die Fülle ihres Lebens zu setzen. Das ist der Wille zur Schöpfung, der hiernach so ewig ist, als Gott selbst. Es ist der Wille, die Continuität der absoluten Einheit reell in die ganze Breite der Discretion auszubilden, damit so Gott in der Vollständigkeit seiner Natur vorhanden sey, oder damit er sich selbst schlechthin in der Wirklichkeit alles Möglichen anschaue und empfinde. Der Act der Schöpfung ist zugleich eine reale Vollendung der Natur Gottes. Der endliche Geist projicirt sein Selbstbewußtseyn ebenfalls, aber das Werk, in welchem er es projicirt, ist ein fremdes. In Gott findet diese Trennung nicht Statt, sondern die Einheiten, in welchen er sein Selbstbewußtsein projicirt, sind vielmehr sein eigenes Leben fort und fort, sie sind und bleiben seine eigene immanente Natur, seine nun beseelte und gegliederte Organisation. Dies ist die einzige Art und Weise, wie das ewige Actuellseyn Gottes und seine Evolution sich vereinigen lassen. Hier ist bei den Systemen der heftigste Gegensatz, das eine setzt das ewige Actuellseyn Gottes ohne Successivität desselben in der Welt, um die realen Widersprüche der letzteren aus Gott begreiflich machen zu können; das andere will dagegen die Successivität schlechthin als das Wesen Gottes bestimmen, ihn also als den Proceß selbst denken, ohne ein bewegendes Selbst dieses Processes, oder ihn als die ewige Reflexibilität erkennen" (S. 258).

Diese Theorie hat Wirth in einer eigenen Schrift: „die speculative Idee Gottes," Stuttgart 1845, ausgeführt. Wie bei Fichte ist der Begriff der Persönlichkeit Gottes ein Postulat zur Erklärung des Weltproblems, das Fichte durch seine frühern Schriften dialektisch nachweist; aber von beiden wird der-

selbe nicht an sich begründet, sondern bloß vorausgesetzt, und so nicht das reine Wesen der Persönlichkeit an sich bestimmt, und daher auch nicht als Princip ihrer Natur begründet.

Wirth geht in der genannten Schrift aus von dem Begriff des Princips, der Wesenheit, des Lebens, der Centralseele und des Centralgeistes, und bestimmt sie zu einander. „Das Princip ist die ewige, reine, ununterschiedene, unbestimmte Einheit oder Monas, welche das absolut sich Gleiche ist. Diese Einheit, als die Einheit des Unbestimmten und Bestimmten, oder der Continuität und Discretion ist die ewige Wesenheit, die Centraleinheit. Sie existirt über Allem für sich selbst als Substanz, sie ist, wie in der menschlichen Persönlichkeit der Geist die allgemeine Einheit ist. Die dem Wesen immanente Formthätigkeit, die ideale Form des Wesens ist das Leben. Das Leben ist noch nicht die Einheit, welche sich selbst zum Gegenstande hat. Als bloße Form hat sie den Stoff ihres Thuns außer sich, ist aber noch nicht selbst Object desselben. Die Wesenheit ist das bloße Uebergehen der Continuität und Discretion. Das Leben ist negative Einheit beider, es umschließt sie in derselben Action, in welcher es sie unterscheidet, aber ohne als die Einheit derselben ihnen selbst gegenüber zu treten. Die Seele ist diese Einheit der beiden Bestimmungen so, daß sie zugleich als Einheit ihnen gegenüber tritt. Die Seele, als reflexive Einheit des Sphärencyclus, ist Weltseele, die seelische Henade des Ganzen, die Centraleinheit, welche alle Seelen beseelt, aber doch für sich selbst ist, oder sich zum Gegenstande hat. Aber sie hat nur relativ sich selbst zum Gegenstande. Sie hat noch das Sinnliche an sich und kommt nicht schlechthin von ihm los. Sie empfindet sich als ideales Centrum der ätherischen Sphären im Gegensatze zu denselben, aber darum empfindet sie sich nothwendig noch an und in ihnen. Was bloß entgegengesetzt ist einem Andern, trägt dieses nothwendig mit sich, und kommt nicht schlechthin

von ihm los. Von diesem Gegensatze ist nun der Geist frei. Die absolute Einheit, welche sich ewig also erfaßt, und doch zugleich sich von sich unterscheidet, ist ebendamit sich selbst Gegenstand, oder es kömmt ihr zu das Selbstbewußtseyn. Jedes Selbstbewußtsein setzt voraus drei Bedingungen: eine unreflectirte Wesenheit, ein Seyendes, dem es gegenüber ist, und ein Medium zwischen ihm selbst und der Wesenheit, die Zoe und die Centralseele, und das Gegenüberseyende sind die ätherischen Sphären. In so fern der göttliche Geist selbstbewußt ist, ist er von der Wesenheit, dem Leben und der Seele verschieden, und unterscheidet sich selbst von ihnen. Er ist darum selbstbewußtes, ideelles Eins, welches sich gegen sie setzt. Das ideelle Selbstbewußtseyn als Eins aber, welches sich gegen ein Anderes setzt, ist Wille. Dem Centralgeist kommt daher nothwendig ein Wollen zu. Gott als reines Selbstbewußtsein, und reiner, ewiger Willen kann nur erst als unendlicher Geist genau gedacht werden. Die absolute Einheit ist ewig Reflexion, Geist, aber als Geist setzt sie sich ihre Wesenheit eben so ewig gegenüber, um aus ihr durch die Medien der Zoe und Seele in sich zu gehen. Dies ist die höchste Definition Gottes in seinem Urseyn, die absolute Bestimmung des Princips selbst. Gott ist daher eine Vierheit von Substanzen, aber nur Ein Selbst. Spontaneität ist Selbstheit. Es muß in das Allgemeine eine Centralspontaneität, oder Selbstheit gesetzt werden. Kommt aber dem, in einem Kreise herrschenden, Allgemeinen diejenige Spontaneität, welche die endlichen Glieder dieser Sphäre auf peripherische Weise besitzen, centraliter zu, so muß jene Centralspontaneität im Gebiete des Wesens eine bloß wesentliche, im Gebiete des Lebens eine lebendige, im Gebiete der Seele eine seelische seyn, und die im Gebiete des Geistes ist die zugleich über alle andern herrschende, abso-

lute, und wir gelangen so auf die verschiedenen Grade der Selbstheit des göttlichen Seyns und dessen vier Substanzen" (§. 7 ff.).

„Persönlichkeit ist ein Begriff, der nie von Gott hätte ausgesagt werden sollen; denn mit ihm ist nothwendig der des Endlichen in Zeit und Raum gegeben. Gott an sich ist der reine Geist des reinen Universums, die Centralmonade dieses, er hat daher keinen besondern Leib, sondern das Universum ist sein Leib (S. 48). Das göttliche Seyn und Selbstbewußtseyn wird aber durch die Realisirung der Ideen erst wahrhaft vollendet. Indem der Geist in Verbindung mit der Wesenheit, dem Leben und der Seele die Ideen, die in Gott noch ungetrennt eins sind, auseinander treten läßt, erlangen sie theils ihre specifische Bestimmtheit, theils werden sie dem Seyn eingebildet, und in beiden Beziehungen wird das göttliche Sichselbstdenken erst zur Selbstanschauung. Gott katerochen ist der Geist der Welt, die Welt katerochen ist die Organisation Gottes, Gott ist die Einheit der ewigen kosmischen Substanzen, des Weltwesens, Weltlebens, der Weltseele, des Weltgeistes" (S. 449 ff.).

Wirth macht, wie Fichte, gegen Hegel die gewichtvolle Einwendung, daß bei diesem der absolute Geist Moment, Ende, Resultat sey, während das Princip doch Anfang, Mitte und Ende seyn müsse, dieses sey das Subject. (Fichte, Zeitschrift Bd. XI. S. 262.) „Das Princip muß in allem Folgenden herrschende Einheit seyn und bleiben." Daß Hegel ein Subject überall voraussetzt, zeigt, wie Fichte, auch Wirth (S. 266 f. 274. 284). Aber hat er denn selbst ein solches Princip, das er bei Hegel vermißt? Das reine Wesen, oder die reine Einheit wird geradezu von Wirth ohne alle Berechtigung Selbst genannt. Es wird ihm unterscheidende Thätigkeit zugeschrieben, diese aber ebenfalls nur vorausgesetzt, oder bloß vorgestellt, nicht gedacht; denn sonst müßte sich das Selbst auch durch sich selbst seiner

bewußt werden in dieser Thätigkeit, und das Selbstbewußtseyn wäre dann durch diesen reinen Act der Selbstunterscheidung und Erfassung in ihr begründet. Es wäre sich das Selbst, die reine Einheit, Object, und erfaßte sich durch dieses. So ist es aber bei Wirth nicht. Er geht von der reinen Einheit aus, und setzt voraus, daß, weil eine Einheit sey, die sich unterscheiden müsse, und es nur durch ein Anderes, als sich, nämlich die Vielheit vermöge; so müsse es auch eine Vielheit geben, die jene also selbst producire, sich durch sie unterscheide, und so erfasse, oder sich selbst bewußt werde. Hier werden also eine Menge falsche und unbegründete Voraussetzungen gemacht, um das Wesen der Persönlichkeit zu begründen, welches aber mit denselben doch nicht begründet wird.

Die reine Einheit, als ideale, muß nun auch eine ideale Vielheit begründen, und diese sind die Ideen, und zwar Ideen der Welt. Damit wird die reine, ideale Einheit als die Einheit der Welt angenommen. Diese Ideen sind aber als bloß ideale Einheiten, oder Monaden nicht vollkommen wirklich, so daß sich die Einheit in ihnen in dem ganzen specifischen Reichthum der Bestimmungen zum Selbstbewußtseyn kommt. Damit nun das rein ideale Selbstbewußtsein auch real werde, hat sie den Willen zur Schöpfung. So werden die Ideen im Verhältniß zu ihrer Verwirklichung durch die Schöpfung zu bloßen Möglichkeiten eines zukünftigen Seyns, oder der Wirklichkeit. Aber diese Unterscheidung eines möglichen und wirklichen Seyns existirt nun in der reinen Einheit, und ist ihr reines und reales Selbstbewußtseyns. Wie kommt sie nun aber zu dieser Unterscheidung? Sie ist einmal ohne reine Selbstunterscheidung gar nicht denkbar. Diese fehlt aber hier gänzlich. Dann ist diese Unterscheidung des möglichen und zu verwirklichenden Seyns ein Bewußtseyn des Mangels der reinen Einheit selbst. Dieser kann aber nur durch den Willen, diesen Unterschied des möglichen

und wirklichen Seyns aufzuheben, durch die Schöpfung aufgehoben werden. Diese Aufhebung ist dann erst durch die Geschöpfe selbst vermittelt, und diese vermögen es nur durch die Zeit und Geschichte. Das reale Selbstbewußtseyn des Absoluten ist also ein werdendes, und zwar auf endliche Weise, ein zeitliches, daher ein beschränktes, und da dieses Werden noch immer jetzt ein zeitliches ist, so ist das Absolute jetzt immer noch nicht vollkommen real. Denn in dem überzeitlichen Werden, oder der Idee derselben ist das Absolute nicht real, weil es diese Idee ja hatte mit der Unterscheidung des möglichen und wirklichen Seyns; es handelt sich um das concrete Seyn selbst. Ohne dieses, also ohne dieses hervorzubringen, hat es kein vollständiges reales Selbstbewußtseyn. Nun hat es aber dieses bis jetzt noch nicht hervorgebracht; denn das zeitliche Werden dauert noch fort, wir sehen uns in es gestellt, mithin ist das absolute reale Bewußtseyn auch noch nicht für das absolute Selbst erreicht, es ist noch nicht wahrhaft absolut, sondern will es beständig noch werden. Deshalb hat es den fortwährenden Willen noch zu schaffen, und so wirklich zu werden. Die Schöpfung, welche das Absolute aus dem Bedürfnisse, sich selbst ganz bewußt und wirklich zu werden, gleich mit der erkannten Möglichkeit hierzu in sich wollte, ist noch nicht vollkommen wirklich; sie ist noch im Werden, und damit das Absolute selbst, welches ja durch sie wird. Dieses Alles hebt uns nun nicht bloß den Begriff des Absoluten gänzlich auf, sondern läßt uns auch völlig rathlos und unerklärt, wie das Absolute zu dieser Unterscheidung eines möglichen und wirklichen Seyns gekommen ist. Dann bleibt aber auch, wenn die reine Einheit in sich selbst als solche ohne die Vielheit, oder Ideen nicht bestimmt ist, völlig unerklärt, wie sie denn diese Vielheit überhaupt, und in ihrer specifischen Bestimmtheit der Form und dem Inhalte nach habe produciren können. Sie hat sich als völlig

abstracte, an sich unbestimmte Einheit nirgends als Grund von Allem diesen erwiesen. Die reine Einheit soll aber Princip seyn, es muß daher aus ihrer Natur oder Bestimmung erklärt werden, welches Princip sie ist, was es daher aus sich hervorbringen kann, und dann auch der wirkliche Hergang gezeigt werden. „Die reine Einheit ist ursprünglich thätig, und als solche producirt sie sich als Ideenwelt, die ideale Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott. Dieses ist ihre unmittelbare Objectivität und Wirklichkeit, daß sie ihr nun zur Möglichkeit, realen Differenz wird, und damit der Wille zur Verwirklichung derselben durch die Schöpfung vorhanden ist," ist eine bloße Voraussetzung, und keineswegs aus der reinen Einheit erwiesen. Dieses ist ein Vorgang, der nicht so einfach ist, als er hier vorausgesetzt wird, um die Schöpfung zu erklären. Durch diese Voraussetzung wird aber in das Absolute selbst ein Widerspruch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit verlegt, der auch keineswegs durch die nun so nothwendig werdende Schöpfung wieder aufgehoben wird, sondern nur aufgehoben werden soll. Es bleibt aber leider bei diesem Sollen, und durch dieses ist der ganze weitere Weltproceß bedingt, der aber immer nur im Aufheben dieses Widerspruchs begriffen ist, und nicht zu ihm wirklich gelangt. Dieser Gegensatz oder Widerspruch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hebt aber den Begriff des absoluten Wesens auf, und kann nur in einem Endlichen vorkommen.

Wäre der Widerspruch in Gott aufgehoben, so wäre der Weltproceß zwecklos. Hier kann auch nicht die Ausflucht der Hegel'schen Philosophie aus der Noth helfen, daß der Widerspruch dem Begriffe nach aufzuheben sey, weil sich das Absolute sub specie aeterni erfasse, und das, was werde, für Gott

immer dem Begriffe nach wirklich sey. Denn Hegel hält die zeitliche Entwicklung nur für die Realisirung des logischen Begriffs, so daß Gott durch sie nicht realer wird. Darüber geht aber Wirth hinaus; ihm ist die zeitliche Entwicklung, das raumzeitliche Leben eine vollkommenere Entwicklung, durch welche Gott selbst ein reicheres reales Selbstbewußtseyn erhält. Hätte er es nun schon vor der zeitlichen Entwicklung, so wäre diese zwecklos; denn diese ist für Gott, um ihn als reales Wesen zu vermitteln. Wirth sagt auch (Fichte's Zeitschrift Bd. XI. S. 277) ausdrücklich, daß Gott als actueller Geist der Welt, als Subjectivität zu denken sey, deren Selbst-Entfaltung oder Leibwerdung die Welt sey.

Das Verhältniß der Transcendenz und Immanenz Gottes ist hier daher das Verhältniß des Wesens zu seiner Natur oder Organisation. Wie das Wesen über der Organisation ist, so ist Gott über den einzelnen Weltideen und Weltwesen. Wie ist ein All-Selbst zu denken? Das Selbst ist sich selbst Object, um Selbst zu seyn; es kann das Object desselben nicht die bloße Vielheit der Weltideen seyn. Denn so wäre es auch an sich nur diese als Einheit, und das Wesen nicht Wesen, und am wenigsten Selbstwesen. Nicht *Wesen*, weil dieses die Einheit seiner selbst, nicht der Vielheit ist; nicht *Selbst*wesen, weil sich dieses als Selbst*bewußt*seyn selbst, also das reine Selbst *Object* seyn muß. Das Selbstbewußtseyn soll das Bewußtseyn von der Einheit der Vielheit, Ideen, das Weltbewußtseyn das Bewußtseyn der Vielheit der Einheit seyn. Aber damit ist kein *reines* Selbstbewußtseyn gesetzt. Weil nun aber dieses oder das Wesen überhaupt sich setzen muß, um Grund der Vielheit, Organisation zu seyn, so fehlt hier das Alles, die Welt, producirende, erhaltende, vermittelnde und vollendende Princip. Jedes Wesen ist ein individuelles, kein bloßes Aggregat, sagt Wirth (Fichte's Zeitschrift Bd. XIII. S. 222 f.). Daß ich

aber Wirth richtig verstehe, d. h. daß sich ihm das Selbst in seiner Unterscheidung nicht sich selbst als Selbst, Selbstwesen, oder auch nur als Wesen unterscheidet und setzt, sondern zum Inhalt und Object der Unterscheidung die Vielen, zunächst Ideen hat, geht auch daraus hervor, daß er das Identitätsgesetz A = A für leer erklärt, und nur bestimmt als A = a, b, c. Er erklärt (a. a. O. Bd. XIII. 1. Hft. S. 224. 227—229) sogar: die in sich unterschiedene Einheit, oder die Einheit, als von sich selbst unterschieden, könne nur eine Einheit von Einheiten seyn, wie das erste Denkgesetz lehre. Die höchste Henade soll nur in sich selbst Grund des Vielen seyn.

Der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit kann in das absolute Wesen nicht fallen, ohne es aufzuheben, er hebt die Absolutheit auf; nun besteht aber dieser Gegensatz in der Welt, und zwar nicht bloß in der erscheinenden, sondern auch in dem Wesen der Welt, folglich kann es nicht das absolute Wesen seyn. Es muß daher über das Wesen der Welt zu einem, dieses selbst bedingenden, Wesen fortgegangen werden, in welchem dieser Gegensatz nicht besteht, sondern ewig aufgehoben ist, welches ihn aber durch sich selbst bedingen kann. Denn soll diese Welt erklärt werden, so muß es jenen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit geben. Daß es, wenn das Wesen der Welt Gott ist, keine freie Schöpfung gibt, versteht sich von selbst; denn die reale Welt ist dann eine nothwendige Ergänzung der idealen Welt, oder ist für Gott selbst, zu seiner Selbstverwirklichung, nothwendig.

Gott ist dann aber auch hiernach nicht vom Anfange an im Besitze des absoluten Selbstbewußtseyns und der absoluten Freiheit, sondern gelangt erst durch die Welt, und zwar am Ende ihrer Entwicklung hierzu, vorausgesetzt, daß es eintreten kann. Es ist daher nicht durch Gottes absolute Wirklichkeit alle Möglichkeit bedingt, und Gott kann nicht die ganze Weltentwicklung

bedingendes Princip seyn, welches Alles, was werden soll, ideell weiß, will und wirket, damit es zur rechten Zeit, am rechten Orte, im Ganzen real werde.

II. Metaphysische Bestimmung des Wesens.

1) Das logische Wesen.

Das Wesen ist entweder logisches oder reales Wesen. Das erste ist wieder entweder subjectiv oder formal logisch, oder objectiv oder real logisch, d. h. ontologisches Wesen. Das logische Wesen soll durch die sogenannten Grundgesetze des Denkens bestimmt werden. Es fragt sich daher vor Allem, ob sie es, und wie sie es ausdrücken und bestimmen. Das erste Gesetz ist der Satz der Identität, A = A. Ist Identität hier Einerleiheit, was der Ausdruck im Unterschiede von Einheit ausdrückt, so ist damit nicht einmal die abstracte Selbstgleichheit oder abstracte Beziehung auf sich selbst, sondern überhaupt gar nichts damit ausgedrückt, und in ihm daher weder etwas zu denken, noch vorzustellen.

Aber schon im gewöhnlichen Leben ist ein tautologischer Satz, in welchem nichts Wirkliches ausgesagt, bestimmt, also gar nichts gesetzt wird, kein wirkliches Urtheil. A ist = A, oder sich selbst gleich, drückt aber eine Unterscheidung des A von sich, und eine Beziehung auf sich selbst aus. Es fragt sich nun: ist das erste A dasselbe, oder verschieden dem Inhalte nach von dem zweiten; ist das erste A die reine, unbestimmte Einheit, und das zweite A die bestimmte Einheit, und also so die Einheit als unbestimmte und bestimmte gesetzt? Alsdann ist das erste und zweite A die reine Einheit, und es soll damit die Einheit als Einheit bestimmt, gesetzt werden; oder ist die erste Einheit nicht die reine Einheit, Einheit ihrer selbst, sondern die Einheit ihrer eigenschaftlichen Inhaltsbestimmungen, mithin der

Vielheit; dann ist im ersten und zweiten A nur die Einheit der Vielheit gemeint, und es heißt alsdann: die Einheit ist als Subject (subjectum, ὑποκειμενον) gleich ihren Prädicaten, und so bestimmte Einheit. Sie ist dann die in jedem Prädicat sich selbst gleiche Einheit und alle Prädicate ihr selbst gleich, oder sie ist nicht sich selbst, sondern nur gleich ihren Prädicaten, ihrer Eigenschaften. Ist aber im zweiten A nicht die Einheit selbst, sondern nur die durch ihre Vielheit bestimmte Einheit gemeint, dann ist die Einheit selbst gar nicht gesetzt, sondern bloß den Vielen vorausgesetzt. Wie diese aber dann in sie kommen, und von ihr ausgesagt werden können, ist unbegreiflich, jedenfalls aber nicht begriffen, oder auch nur erklärt. Eine Einheit müßte doch als Einheit bestimmt, oder eine bestimmte Einheit seyn, damit sie Einheit einer Vielheit überhaupt und einer bestimmten Vielheit seyn könnte. Es müßte also in dem Identitätsgesetz die Einheit im ersten und zweiten A als solche nicht in Bezug auf ihre Vielheit bestimmt seyn, wenn ihre Selbstgleichheit wirklich damit gesetzt seyn sollte.

Ist dieses nun der Sinn des Identitätsgesetzes, so fällt in die Einheit selbst eine Unterscheidung, in der sie als in sich selbst auf irgend eine Weise als unterschieden gesetzt wird; wäre dieses nicht, so wäre A = A oder A ist sich selbst gleich, gar kein wirkliches Urtheil, keine Setzung. Diese Unterscheidung der reinen Einheit, so daß sie selbst unmittelbar Subject und Object oder Prädicat ist, ist die logische Bestimmung der Einheit als Einheit ihrer selbst, oder logischen Subjects. Fällt nun diese Unterscheidung, das Urtheil: A ist = A nur in uns; so gibt es keine wirkliche, objective Einheit ihrer selbst, aber damit hat auch das Identitätsgesetz nur subjective Gültigkeit. Man kann dieser Consequenz dadurch ausweichen, daß man diese subjective Gültigkeit für eine allgemein geltende, subjectiv nothwendige, in unserer denkenden Natur begründete

annimmt, wie dieses nach Kant mit den Denk-Gesetzen und -Formen der Fall ist.

Aber das logische Denken ist wesentlich ontologisches, metaphysisches Denken, Nachdenken des Gedachten, objectives Denken. In diesem Falle fällt die Thätigkeit: A ist = A in die Einheit selbst, und ist Selbstunterscheidung. Diese ist alsdann nichts anderes als Selbst-Producirung und -Erfassen in derselben. Eine Vielheit ist nur denkbar, wenn eine Einheit ist, und zwar nicht blos vorausgesetzt, sondern wirklich gesetzt wird. Eine Einheit ist aber nur wirklich vorhanden, wenn sie als solche, oder als Einheit ihrer selbst auch wirklich gesetzt wird, objectiv ist sie, wenn sie sich selbst setzt. Diese macht allein erst eine Vielheit, und eine bestimmte Vielheit denkbar. Deswegen muß sie auch in dem A = A gesetzt werden. Ohne diese sich selbst setzende Einheit ihrer selbst gibt es nur eine einheitslose Vielheit, kein diese producirendes, sie verbindendes, zusammenhaltendes, ordnendes und tragendes Princip; ohne Ordnendes keine Ordnung, kein System, sondern Atomismus. Die Einheit kann also nur dann erst der Vielheit ihrer Prädicate gleich gesetzt werden, wenn sie erst sich selbst gleich gesetzt ist; denn alsdann ist sie erst wirklich. Sie kann sich nur auf jene Vielheit beziehen, wenn sie sich auf sich selbst bezieht, und diese Beziehung auf sich selbst muß sich bei der Beziehung jedes Einzelnen, jedes der Vielen auf sich, auf einander wiederholen. Es gibt also weder eine Beziehung der Vielen auf die Einheit, noch aufeinander, also weder eine Verbindung, Einung jedes der Vielen mit der Einheit, noch der Vielen miteinander, ohne die sich ununterbrochene, fort und fort wiederholende Selbst-Unterscheidung und -Beziehung der Einheit selbst. Denn jedes der Vielen ist nur die sich secundärer Weise selbst besondernde Einheit. Diese kann also, als Allgemeines, nicht bloß die potentielle, unmittelbar sich in sich reflectirende Vielheit seyn,

wie bei Hegel und Anderen; denn alsdann ist sie eben nicht wirkliche Einheit, sondern nur Vielheit, die aber als solche, oder als ein Zusammen, als auf einander bezogen, gar nicht gedacht werden kann.

Ob die wesentliche Einheit mit ihrer Vielheit übereinstimmt weiß man daher nur durch ihre Uebereinstimmung mit sich selbst, oder durch ihre reine Beziehung auf sich. A = A kann daher nicht unmittelbar bestimmt werden als A = a, b, c, d, u. s. w., d. h. als Vielheit der Prädicate, sondern dieses ist eine mittelbare, aus der Selbstgleichheit erst folgende Bestimmung. Das Identitätsgesetz kann daher nur diese unmittelbare oder wesentliche Selbstgleichheit, A = A ausdrücken, und diese mittelbare A = a, b, c, d ist nur erst von ihr abzuleiten; denn ob A mit a, b, c, d u. s. w. übereinstimmt oder nicht, weiß man nur durch seine wesentliche Selbstgleichheit, A = A. Was zu A gehört und nicht gehört, oder was dem Wesen angemessen ist, oder nicht, weiß man nur durch die Bestimmung des Wesens selbst, als solchen.

Hiernach ist dann auch das zweite Denkgesetz, der Satz des Widerspruchs zu bestimmen. Er drückt aus, daß nur das nicht gesetzt, nicht im oder vom Wesen gedacht werden kann, was es selbst als Wesen, oder seine wesentliche Bestimmung aufhebt; denn rein logisch ausgedrückt: mit dem Subject eines Satzes hebt man die Möglichkeit des Setzens, Bestimmens desselben auf. Was gedacht werden soll, muß denkbar seyn, und es muß überhaupt ein Seyendes seyn, το ον, ein logisches Subject, nicht bloß ein Seyn, εἰναι. Es muß bestehen, Bestand in sich selbst haben, muß wenigstens ein logisches Wesen, ein logisches Subject (ὑποκειμενον) seyn. Wenn die Prädicate nicht dem Wesen widersprechen, so widersprechen sie sich auch nicht untereinander, eben weil sie alle Bestimmungen des Wesens selbst sind, und dieses sie vereint und vermittelt, oder sich dieses nur in ver-

schiedener Beziehung in ihnen affirmirt. Je tiefer, reicher daher das Wesen selbst ist, desto mehr kann es, wie sich Aristoteles ausdrückt, bezwingen oder den Widerspruch, wie Hegel sagt, ertragen. Bei einem oberflächern Wesen widerspricht sich, was sich bei einem tiefern, reichern ausgleicht, bezwungen wird. Diese Bezwingung, oder Macht des Wesens über die Vielheit der Inhaltsbestimmung, der Natur desselben ist aber eben bedingt durch die tiefere Selbst-Unterscheidung und -Erfassung des reinen Wesens selbst, also wieder nur durch die wesentliche Selbstbestimmung. Durch diese weiß man erst, was ihm entspricht oder widerspricht, oder was es bezwingen kann oder nicht.

Das Gesetz der Identität und des Widerspruchs erhält also erst seine Begründung und seinen Gehalt durch den Begriff des Wesens.

Wie nun die metaphysisch oder ontologisch bestimmte Einheit und das durch sie bestimmte erste Denkgesetz das zweite begründet, d. h. zeigt, was das Widersprechende und nicht zu Denkende ist; so zeigt sie auch was als ihr angemessen, ihr entsprechend, was zu setzen ist. Da das Wesen ein durchaus bestimmtes, und sich und seine Natur bestimmendes ist; so hebt es damit jede Unbestimmtheit, das, was nicht zu ihm gehört auf, und setzt es außer sich, oder schließt es aus. Diese durchgängige Bestimmtheit des Inhalts und Umfangs drückt das dritte Denkgesetz aus. So erweist sich aber eben die wesentlich bestimmte Einheit als Grund, und zwar zureichender Grund dessen, was in ihm gesetzt und nicht gesetzt oder ausgeschlossen werden muß.

Wie aber die subjective oder formale Logik das logische Subject nicht als wirkliches Subject oder logisches Wesen, sondern nur als logisches Seyn faßt; eben so auch die sogenannte objective Logik oder Ontologie, besonders seit Descartes. Dieser geht auf das abstracteste Seyn, auf die abstracteste Bestimmung

des Begriffs zurück, der eben deshalb nur aus sich begriffen werden kann, weil er das nicht nicht zu denkende Seyn enthält, das ohne den Begriff selbst aufzuheben nicht mehr weggedacht werden kann. Diese substanzielle Bestimmung, oder die Substanz constituirende Bestimmung ist bei der Substanz der Natur die Ausdehnung, bei dem Geiste das Denken. Von diesen unterscheidet Descartes Attribute und diese nennt er Wesen (essentiae). Die Attribute der Natur sind die Beweglichkeit und Theilbarkeit, des Geistes Vorstellen und Begehren. Man sieht hieraus deutlich, daß der Begriff der Substanz an sich das abstracteste Prädicat, oder abstracteste Seyn ist, die abstracte Identität. Diese ist dann auch das Formalprincip, die Ausdehnung und das Denken sind die Bestimmungen, die ohne das logische Wesen oder Subject selbst aufzuheben gar nicht nicht gedacht werden können. Der Satz des Widerspruchs ist daher an die Stelle des logischen und realen Wesens getreten. Es ist hier also nicht das logische Wesen oder logische Subject gesetzt; denn dieses hat an sich Bestimmungen, und zwar nicht bloß Prädicate, Attribute und Modificationen, es ist nicht A = a, b, c u. s. w., sondern A = A, so daß das Prädicat oder Object das Subject selbst ist. Das Real- und Formalprincip ist aber hier bloß die abstracte Identität, die Denkbarkeit, logische Möglichkeit; dieses wird nun der Existenz entgegengesetzt, es ist dieses dann nichts weiter, als der Gegensatz der logischen Form und der Wirklichkeit. Aber aus jenem logischen Seyn, Begriff kann die Wirklichkeit nicht folgen, „herausgeklaubt werden;" sie kann unmöglich zureichender Grund derselben seyn. Diese setzt also einen andern, realen Grund, und da dieser überall nur das Wesen ist, ein Realwesen voraus, aus welchem und durch welches sie ist.

Wolff hat nun die ganze Philosophie als die Wissenschaft dieser logischen Möglichkeiten oder Begriffe gefaßt, die ihm

Realprincipien sind, und daher ist der Satz des Widerspruchs bei ihm das Formalprincip. Daß nun dieses logische Seyn nicht Princip der Existenz, des realen Seyns seyn kann, und es folglich auch aus ihnen keine wirkliche Erkenntniß, Erkenntniß des wirklichen, sondern nur logischen Seyns gibt, hat Kant zuerst eingesehen und ausgesprochen. Er faßt mit Platon wieder die Ideen als Realprincipien, die zugleich auch Ideal- oder Formalprincipien sind, und bestimmte sie als Ding an sich oder Wesen. Die Ideen, als Dinge an sich, Noumena, sind die, sich selbst und die Erscheinung bedingenden Subjecte, Einheiten ihrer selbst. Kant faßt den wesenlosen Begriff ausdrücklich als den Inbegriff bloßer Prädicate ohne Subject, die Kategorien als bloße Prädicamente. Dieser wesen- und subjectlose Begriff ist in dem nachkant'schen logischen Idealismus Fichte's, Schelling's und Hegels das Real- und Idealprincip. Sowohl das absolute Ich Fichte's, als die absolute Indifferenz Schellings und der Begriff als Bestimmung des reinen Seyns Hegels ist jener bloße Inbegriff der Prädicate, das Allgemeine, die sich bestimmende Totalität, die bloße Einheit der Prädicate ohne Seyendes, ohne Subject und logisches Wesen. Dieses wesenlose Seyn ist also das sogenannte objectiv logische Wesen, sind die objectiv logischen Bestimmungen, Bestimmungen dieses wesenlosen Seyns, dessen Dialektik sich durch das abstracte Identitätsgesetz und den Satz des Widerspruchs als zureichender Grund fortbewegt und bestimmt.

Daß es aber ohne reales Wesen, als Real- und Formalprincip, kein logisches Wesen, kein logisches Subject, kein Seyendes in diesem Sinne, und ohne dieses auch keine Verbindung, Einheit der Kategorien, und keine Bewegung derselben gibt, hat man so lange nicht eingesehen, als man das Wesen nicht erkannt, sondern immer nur für das bloß entweder logische, oder reale Seyn (nicht das Seyende, das logische Subject), oder

die bloße Substanz gehalten hat. Daher haben denn auch die nachhegel'schen Systeme, das Schelling'sche in seiner neuesten Gestalt an ihrer Spitze, weil sie nicht zu jener Erkenntniß gelangt sind, die Ontologie zur Metaphysik überhaupt gemacht, und höchstens das reale Seyn als bloß heuristisches Princip oder Subject der Ontologie vorausgesetzt. Damit ist ausgesprochen, daß die Idee, als Formalprincip, nur logische Idee, und das Realprincip bloße Voraussetzung ist. Daher bleibt aber nur die Erfahrung, die Schelling und die sich hierin an ihn anschließen, im höheren Sinne gefaßt wissen wollen, als die anschauende Erkenntniß als Erkenntnißquelle übrig, die jene logisch-metaphysische Erkenntniß ergänzen soll. Weil hier nicht die Idee, oder das Wesen als wahres Real- und Formalprincip erkannt ist, welches letztere, als logische und reale Idee, und so auch als logisches Formalprincip, den Begriff in sich trägt; so fallen nun Metaphysik und Realphilosophie auseinander, und jene dem reinen Denken, diese der Erfahrung anheim. Die Realphilosophie hat andere, nämlich Realprincipien, die Metaphysik Formalprincipien, Begriffe zum Inhalte. Aber wie kommt man denn zu einer Realität und somit zu einer Realphilosophie ohne die Realprincipien? und wo sind diese anders darzustellen, als in der Metaphysik? Wenn man diese aber zur Logik und Ontologie macht, alsdann hat man keine Principien zur Entstehung und Erkenntniß der Wirklichkeit. Diese ist dann eine bloße Thatsache, die man vorfindet, die bloß gegeben ist, und man nur zu erklären, d. h. zu erfahren und das Resultat dieser Erfahrung begrifflich auszusprechen hat. So wird aber die Wirklichkeit nicht wirklich aus der Idee producirt. Die Philosophie hat es niemals mit den Thatsachen als solchen, sondern nur mit der Idee in ihnen zu thun; denn sie will hinter die Thatsachen kommen, und erkennen, was an ihnen, was ihr Wesen ist. Es ist eine reflectirende und producirende Thätigkeit der Philosophie zu unter-

scheiden. Die erste ist die analytische, durch Denken und Erfahrung die höchsten Principien suchende, und deshalb negative; die zweite ist synthetische oder positive Philosophie. Diese letzte producirt aus den, in der ersten gefundenen, Principien die Wirklichkeit, die daher nicht mehr Thatsache ist, wie in der negativen Philosophie, sondern Thathandlung der sie setzenden Ideen. Der jüngere Fichte unterscheidet zwar in seiner Ontologie ausdrücklich Begriff und Idee, und will jene der negativen, diese der positiven Entwicklung zuschreiben. Er unterscheidet aber die Ideen nur formell von den Begriffen, wie Hegel, sie sind ihm nämlich der Begriff in seiner Totalität. In Wahrheit sind aber die Ideen hier vorausgesetzt, die Kant als unbedingte und ihre Erscheinung bedingende Subjecte oder Wesenheiten bestimmt, und welche Wolff als die realen Wesen in seiner Metaphysik als Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie, und die er folglich als den ganzen Inhalt der Metaphysik außer der Ontologie faßt. Diese nennt Hegel aber ausdrücklich bloße Substrate. Sie sind ihm daher weder logische, noch reale Subjecte, sondern nur subject- und wesenloses Seyn, d. h. bloß logische Prädicate. Diese Subjecte sollen aber so wenig bei Kant, wie bei Aristoteles die bloße Einheit, Totalität der Begriffsbestimmungen, sondern diese erst bedingende, und so an und für sich seyende Subjecte seyn, deren an und für sich seyende Bestimmungen überhaupt nicht bloß prädicative, sondern wesentliche Bestimmungen sind, bei denen, wie Kant sagt, das Prädicat das Subject selbst ist.

Ohne dieses, als Ding an sich, sind die subject- und wesenlose Begriffe ihm bloßer Schein, bloße Beziehungen ohne ein beziehendes logisches oder reales Subject, und ohne dieses, als reine Selbst- und Grundbeziehung, ist keine Beziehung denkbar, folglich auch kein reines Denken und keine Wissenschaft desselben, der reinen Begriffe, oder keine subjective und objective Logik, oder Ontologie.

2) Das reale Wesen.

Mit Kant ist der Realismus und Idealismus auf das Grundprincip oder Wesen selbst zurückgeführt worden. Sowohl der nachkant'sche Idealismus, als auch Realismus stützt sich daher auf Kant. Der erste hält das Ding an sich für Schein, oder eine bloße Abstraction, der letzte für das wahre Seyn, ohne das Alles Schein ist. Nicht das ist nach Kant mehr die Frage, ob die Natur oder der Geist, die Erfahrung oder der Verstand, das Seyn oder Denken, das Allgemeine oder Einzelne der Erkenntniß- und Seynsgrund ist, sondern was das Wesen der Natur oder des Geistes, des Seyns oder Denkens, des Objects oder Subjects ist.

Der Gegensatz des Idealismus und Realismus ist also in diesem Sinne ein principieller, das höchste Princip selbst als solches betreffender, geworden, über den nothwendig nun auch nur aus diesem Princip oder Wesen entschieden, und der nur durch es vereinigt werden kann. Es muß also dieser Gegensatz des Realismus und Idealismus zu diesem Wesen hinführen.

Kant nennt die Verstandesformen oder Kategorien Begriffe, die Vernunftbegriffe Ideen (K. d. r. V. S. 730). Er bestimmt diese als Noumena, Verstandes-, oder besser, wie er sagt, Gedankenwesen, das logische Wesen als Begriff, das Realwesen als die Natur des Objects (Sämmtl. W. I. Bd. S. 466; ferner Proleg. zu einer Met. S. 133). Das durch Begriffe zu Denkende ist nach Kant (S. 135) durch lauter Prädicate ohne Subject zu denken, so daß die Kategorien als Prädicamente zu bezeichnen wären. Das Unbedingte ist das Glied einer Reihe, welches diese als Grund begrenzt und selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist (sämmtl. W. I. Bd. S. 524, Proleg. S. 118, 120). Discursives Erkennen ist bei Kant das Erkennen durch lauter Prädicate, die in sofern Accidenzen sind. Deshalb, sagt Kant, sind alle realen Eigenschaften, durch

die wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit (Proleg. S. 135), daher ist auch die Vorstellung der Apperception, das Ich kein Begriff, durch den irgend etwas gedacht würde; denn alsdann, sagt Kant, würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können oder solche Prädicate in sich enthalten. Die Idee oder der Vernunftbegriff ist das Unbedingte oder Princip, welches die Totalität der Bedingungen möglich macht, oder der Grund der Synthese ist (Proleg. 136, K. d. r. V. S. 379).

Diese Ansicht ist für den Begriff der Idee als des Wesens entscheidend; denn nicht die Totalität, sondern Princip der Totalität ist sie. Sie ist daher nicht die bloße Substanz, als Inbegriff und Einheit aller Realitäten, als Accidenzen, sondern das Wesen im Unterschiede von dieser Substanz, oder dem bloßen Seyn und dieselben erst bedingend, d. h. eben das Princip derselben. Dieses ist daher als an sich bestimmt, und durch diese Bestimmung als Princip der bestimmten Substanz, des bestimmten Seyns, der Qualität, Quantität u. s. w. zu denken. So ist es aber sowohl Real-, als Formalprincip, oder es ist als jenes zugleich auch dieses. Damit hat die Metaphysik ihre realen Principien, und ist nicht bloß Begriffs-, sondern Ideenlehre, nicht bloße Logik oder Ontologie. Wenn der Begriff, wie Kant ausdrücklich sagt, nur Prädicate zu seiner Inhaltsbestimmung hat; so hat die Idee als das Wesen, Einheit seiner selbst, sich selbst zum Object oder Prädicat, so daß das Subject und Prädicat, oder Object dasselbe, nicht irgend eine einzelne attributive und accidentelle Bestimmung, oder alle zusammen sind. Die Attribute sind die Substanz, die aber erst durch das Wesen selbst begründet sind. Kant unterscheidet selbst (sämmtl. W. I. Bd. S. 454 — 456) die rein wesentlichen Bestimmungen, essentialia, und attributive, attributiva, die übrigen sind ihm außerordentliche, die modi und relationes. Diesen, im Geiste der

Kantischen Philosophie begründeten, Realismus und Monadismus hat weder die idealistische, noch realistische nachkantische Philosophie festgehalten und ausgebildet.

Jacobi schildert mit tief ergriffenem Wahrheitsgefühle die schwache Seite des logischen Idealismus, als des mittelbaren Wissens. Besonders wichtig ist die im zweiten Bande seiner sämmtlichen Werke enthaltene Einleitung zu den sämmtlichen philosophischen Schriften. Hier ist in der, aus Fries (S. 15) angeführten Stelle der ganze Character der vorkantischen Metaphysik im Allgemeinen ausgesprochen, und derselbe als logischer Idealismus bestimmt (S. 19—22, besonders S. 78 ff. S. 65 ff.); die Kant'sche Philosophie stützt sich aber, wie (S. 22 f.) behauptet wird, sowohl im Anfange, als Ende auf ein höheres Vermögen, als Sinnlichkeit und Verstand, und ein Realprincip in dem Dinge an sich. Jacobi findet dieses höhere Vermögen in dem übersinnlichen Wahrnehmungsvermögen, dem Vernunftsinn, und der Vernunftanschauung, deren Inhalt die Ideen sind. „Dieß vor allem Andern ist festzuhalten, sagt er: wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationelle Anschauung durch die Vernunft. Beide stehen als Erkenntnißquellen einander gegenüber und keine läßt sich aus der andern ableiten. Beide stehen auch zu dem Verstande, der Demonstration in gleichem Verhältniß. Das Organ für das Uebersinnliche ist das Vermögen der Gefühle, welches mit der Vernunft Eins und dasselbe ist. Die Vorstellungen des in dem Gefühle allein Gewiesenen nennen wir Ideen (S. 59—63). Sie sind Vorstellungen von etwas unabhängig von dem vorstellenden Subjecte Vorhandenem, so daß sie auch im göttlichen Verstande anzutreffen seyn müssen, nur nicht auf eingeschränkte Weise. So sind alle Erkenntnisse letzten Orts objectiv, oder es gibt gar keine objectiven Erkenntnisse, keine Welt, kein Gott (S. 37).

Diese objective Erkenntniß ist aber nicht bloß durch die Vernunft, sondern auch den Verstand möglich. Wie der Verstand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und diese jenem; so soll auch nicht Vernunft und Verstand einander vorgezogen werden. Ohne Verstand hätten wir nichts an unsern Sinnen, es wäre keine sie in sich vereinigende Kraft, das sinnliche Wesen selbst wäre nicht. (S. 25—28, 58, 105 ff.) Wie jedes Erkennen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe. Ohne Begriffe ist kein Wiederbewußtseyn, kein Bewußtseyn von Erkenntnissen, folglich auch keine Unterscheidung und Vergleichung, kurz keine wirkliche Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich. Den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, gibt allein nur die Vernunft. Diese urtheilt nicht, sondern ist gleich den äußern Sinnen, bloß offenbarend, positiv verkündend (S. 58). Das Ist des überall nur reflectirenden Verstandes ist überall nur ein relatives Ist, und sagt nur das einem andern Gleichseyn im Begriffe, nicht das substanzielle Ist oder Seyn. Dieses, das reale Seyn, das Seyn schlechthin, gibt sich im Gefühle allein zu erkennen; in demselben offenbart sich der gewisse Geist (S. 105). „Dieses wird nun in der unmittelbar folgenden Stelle (S. 105 f.) näher dargestellt." Nothwendig glaubt der Mensch seinen Sinnen, nothwendig glaubt er seiner Vernunft, und es gibt keine Gewißheit über der Gewißheit in diesem Glauben. Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt, es gibt keine Bewährung außer und über dieser (S. 107—109). Die objectiven und reinen Gefühle sind Grundurtheile der Vernunft. Daher ist Vernunft ohne Verstand (als Vermögen des Urtheilens) ein Ungedanke. (S. 109 f.) Wo Vernunft ist, da ist

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

nothwendig auch Verstand, aber nicht umgekehrt. Die Vernunft leuchtet dem Verstande aber vor und erweckt ihn zur Betrachtung. Die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, nicht umgekehrt" (S. 110 f.). Die folgende Stelle führt dieses wieder weiter aus (S. 112). „Die Vernunft setzt jenes Wahre schlechthin voraus. Es muß dem Menschen ohne ihr zuthun gegenwärtig seyn." (S. 101 f.)

Wie Kant will auch Jacobi das eigentliche Seyn, oder ewige Wesen als die Ideen im Platonischen Sinne, nämlich als die ewigen, an und für sich außer der Sinnenwelt für sich bestehenden Wesenheiten fassen. Er will damit zum ursprünglichen Idealismus zurückkehren. Er hält die durch Aristoteles begründete Weltansicht für die des Begriffs, des mittelbaren Wissens im Gegensatze zu den Ideen Platons, als Principien des unmittelbaren Wissens. Die Realprincipien, das ursprüngliche, außer dem menschlichen Denken für sich bestehende Seyn ist daher auch ein ideales, d. h. an sich bestimmtes. Platon faßt die Ideen als an sich bestimmten Einheiten, also als Principien des Erkennens und Seyns. Jacobi hält sie mit ihm für das unveränderliche, an sich unbewegliche, nicht entstehende und vorgehende, unwandelbare, für sich außer der Welt bestehende Seyn fest, und bestimmt sie nur als dieses substanzielle Seyn im Verhältniß zu der menschlichen Vernunft. Diese hat dieses Seyn zur Voraussetzung, es ist ihr gegebener, geoffenbarter Inhalt, gegen den sie sich daher nur, wie die Sinnlichkeit des Menschen zur sinnlichen Welt, receptiv verhält, sie bloß vernimmt, nicht eigentlich producirt. So sind sie der menschlichen Vernunft sowohl transcendent, als auch immanent. Sie können aber nur unmittelbar durch das Gefühl, die Ahnung, nicht mittelbar durch den Verstand erkannt werden, weil jede mittelbare, oder Verstandeserkenntniß, ihren Gegenstand beweisend, con-

struirt, und so hervorbringt, mithin ihren schlechthin ursprünglichen, unbedingten Charakter aufhebt, und zu ihrem eignen Geschöpfe macht. Die Ideen sind daher nach Jacobi nur Thatsachen der Vernunft, ihr gegeben, sie sind Thatsachen des Vernunftbewußtseyns, und werden nur als solche verstanden, nicht aber durch Demonstration. So erweisen sie sich nur in der Vernunft, also nur ihr Daß, nicht aber Was. Ihre Existenz in diesem Sinne, nicht aber ihre an und für sich seyende Existenz wird so dem Menschen gewiß. Sie müßten in diesem letzten Falle nicht bloße Thatsache, sondern Thathandlungen, Thätigkeiten seyn, in denen sie sich der Vernunft in ihrer Vermittlung „weisen," oder erweisen. Die Erkenntniß ihrer, sich selbst ihrem bestimmten Wesen nach in der Vernunft setzenden, Thätigkeit durch die Vernunft wäre alsdann die Erkenntniß ihrer Inhaltsbestimmungen oder die Reproduction dieser ihrer an und für sich seyenden Production. Damit würden sie sich als die von aller menschlichen Vernunft-Thätigkeit unabhängigen, und dieselbe erst bedingenden und so wahrhaft unbedingten Wesenheiten erweisen. So wären sie alsdann, als die Principien des Denkens, Erkennens und Seyns, nicht bloß angenommen in der menschlichen Vernunft als Thatsache, derselben gegeben, also bloß vorausgesetzt, sondern wirklich, und zwar in ihren an und für sich seyenden Bestimmungen und so zweimal gesetzt; einmal durch sich selbst, und dann durch den Menschen: cogitor ergo cogito. Nach den von Jacobi gegebenen Bestimmungen des Verhältnisses der Vernunft und des Verstandes sollte man den sonst bei ihm vorkommenden Zwiespalt beider Grundkräfte aufgehoben glauben. Da er die Vernunftgewißheit mit Fries für Grundurtheile der Vernunft hält, urtheilen aber Sache des Verstandes ist; so sieht Jocobi ein, daß er die Vernunft nicht verstandlos, oder im Gegensatze und Widerspruche mit dem Verstande denken kann; und so muß er

sich denn entschließen, den Verstand als die Vernunftthätigkeit selbst anzusehen. Aber freilich nur als Grundthätigkeit, oder nur als Grundbewußtseyn, nicht aber als abgeleitetes. Die Vernunftanschauung unterscheidet sich von der sinnlichen nicht bloß durch den gegebenen Inhalt, sondern auch durch die Form, die ebenfalls geistig ist. „Jede, auch die unmittelbare Erkenntniß, sagt Jacobi, erhält ihre Form nur durch den Verstand, das Vermögen der Begriffe, durch welche nur ein Wiederbewußtseyn, Bewußtseyn von Erkenntnissen, und eine Besitzergreifung von einer Wahrheit möglich ist.“ Er unterscheidet aber hier das Vernunfturtheil von dem Verstandesurtheil. Jenes ist ihm das unmittelbare, und daher das Urtheil des Gefühls und der Ahnung und ist Besitzergreifung der Wahrheit, Ideen ihrem bloßen Seyn nach; dieses ist das mittelbare, durch Demonstration vermittelte, und ist Besitzergreifung durch Hervorbringung der Ideen. Dieses hebt sie aber als solche, d. h. als unbedingte, selbstständige, für sich außer der menschlichen Denkthätigkeit bestehende auf. Da aber der Verstand das den Inhalt unterscheidende, und die Ideen, oder Wahrheit in ihrem Unterschiede, d. h. als in sich selbst unterschieden erfassende Vermögen ist; so gibt es keine mittelbare Erkenntniß des Uebersinnlichen. Aber alsdann können auch die Ideen nicht an sich unterschieden seyn, weil sie dieses nur durch objective Verstandesthätigkeit seyn könnten. Die Ideen sind daher nur ein substanzielles, kein reales und mithin actuelles Seyn. Sie sind so keine Wesenheiten, sondern ununterschiedene und in diesem Sinne substanzielle Einheiten. Es ist dieses die Einheit der Mystiker und Theosophen, die wir im ersten Theil bei Scotus Erigena und Andern bereits kennen gelernt und beurtheilt haben. So ist die Idee wieder, wie in dem Alterthume, die abstracte Idealität, das abstract Allgemeine, wesenlose Seyn, das sich nicht selbst

besondern und durch diese sich besondernde Thätigkeit bestimmen kann. Es ist der Standpunkt Platons auch hier die Grundlage des Irrthums, der sich durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie fortgesetzt hat.

Diese einseitige Idealität zeigt sich negativ gegen den Zeit- und Raumbegriff, die sie für Beschränkung der Idee des Geistes hält, und sie daher nur als die Bestimmung des niedern sinnlichen Weltlebens ansieht. Daher auch die Verstandesbestimmungen, das discursive Erkennen ein solches in diesen Formen sich bewegendes, mithin negatives Wissen ist. Das wahrhaft Ideelle zeigt sich aber darin als solches, daß es sich weder gegen das Reelle, sey es die Natur, Materie, oder sinnliche Wirklichkeit überhaupt, noch gegen den Unterschied, die Vielheit der Inhaltsbestimmungen negativ, d. h. ausschließend verhält; denn damit zeigt es eben seine Ohnmacht, und stellt sich nicht über, sondern außer und neben das Ausgeschlossene, hat mithin seine Schranke an ihm. Der Unterschied tritt dann als Gegensatz und Widerspruch neben die Einheit, wie die Natur neben den Geist, das Reale neben das Ideale. Jede bloß unmittelbare Einheit der intellectuellen Anschauung, des Gefühls, der Ahnung, zeigt, daß das fühlende, anschauende Subject noch nicht frei ist von dem Angeschauten, Gefühlten; daß es nicht frei sich desselben bemächtigt, von ihm frei Besitz ergriffen hat. Dieses ist nur durch das Denken möglich, dessen Resultat dann die freie Erkenntniß, d. h. die freie Einheit des Denkens und Seyns, Subjects und Objects, des Begriffs und der Anschauung oder der Idee ist. Dieses gilt aber nicht bloß von dem menschlichen, sondern auch göttlichen Erkennen, mithin auch von den Ideen an sich. Diese können nicht *unmittelbare*, sondern nur durch das Denken vermittelte Anschauungen Gottes seyn. Diese Erkenntniß Gottes ist in der menschlichen Erkenntniß nur zu reproduciren, und diese

muß deshalb eine durch den Verstand vermittelte seyn. Wenn aber die Ideen so an sich bestimmt sind, so sind sie erst unbedingte Realprincipien, und sie hören nicht auf, dieses zu seyn, wenn der Mensch sie reconstruirt, oder ihre Vermittlungen reproducirt.

Jede bloß unmittelbare Erkenntniß hat ihren Grund in einem falschen Begriff der Idee, der Idealität selbst, und in einem gröbern oder feinern Naturalismus. Dieses gilt von jeder bloß mystischen, unmittelbaren Erkenntniß des Gefühls und der Anschauung; und so auch von Jocobi. Daher sein Dualismus zwischen Verstand und Vernunft, Natur und Geist, Sinnen- und Idealwelt. Die Ideen erweisen sich bei ihm in der That nicht als constitutive Principien der Natur und des Geistes. Aber wo anders, als in ihnen soll denn der Grund der Vermittlung und Vereinigung beider liegen? Jacobi muß aber den Verstand, die Natur, Sinnenwelt herabdrücken, sie geist- und vernunftlos machen, um seine Vernunft, seinen Geist auf den Thron zu setzen.

Die Ideen sollen keine abstracten Begriffe, nicht die höchsten Abstractionen, das Unbestimmte, das unbestimmt Allgemeine, nicht die bloße Totalität des Besondern seyn. Tiefsinnig hat Jacobi dieses als die Ansicht des logischen Idealismus geschildert. (Bd. II. S. 78 ff.) Das Hegelsche Allgemeine als concrete Totalität, ist hiermit treffend als das wesenlose Seyn geschildert. Aben wenn die Ideen der Vielheit der Inhaltsbestimmungen entgegengesetzt, nicht die bloße Totalität und in diesem Sinne Einheit, sondern die von dieser Vielheit unabhängige und freie, und so reale Einheit derselben seyn sollen, was können sie als Realprincipien anders seyn, als Einheiten ihrer selbst, und so Wesenheiten? Bei Jacobi sind sie dieses aber keineswegs, sondern doch nur wieder bloße Substanzen und Substrate, d. h. atomistische Einheiten. Sie sollen keine logische,

sondern reale Substanzen aber doch seyn, sindnur Substanzen, oder bloßes wesenloses Seyn; und als solches können sie bloße Substrate, Inbegriff wenn auch realer Attribute (die dann aber natürlich nur in ihnen angenommen, nicht begründet sind) seyn. Er kommt damit über das bloße Substanzialitätsverhältniß, d. h. der bloßen Inhärenz nicht hinaus zu dem wesentlichen Verhältniß, zu der Immanenz des Wesens selbst, durch welche erst die Immanenz der Attribute u. s. w. und das Substanzialitätsverhältniß, oder das Verhältniß der Inhärenz begründet wird, kurz, man kommt über das bloße Seyn nicht zu dem, das Seyn begründende, Wesen, mithin nicht über das wesenlose Seyn hinaus. Dieses ist das Grundgebrechen der ganzen bisherigen realistischen und idealistischen Philosophie.

Die bisherige Critik trifft nun auch den Herbart'schen Realismus, und es ist über ihn im Grunde nichts weiter hinzuzufügen. Herbart geht von der Untersuchung über den Begriff Seyn aus, was er bedeutet; und unterscheidet mit Recht Seyn als Zeitwort von dem Seyenden, das er für das Reale, das Wesen hält. Dieses bestimmt er dem Sprachgebrauch gemäß als absolutes Seyn, als Selbstständiges, als Selbstdastehen, Bestehen für sich, Selbstbestehen, nicht daß ist, sondern was ist, und unabhängig in sich besteht, das Seyende. Es ist daher ein Etwas, quale. Die Qualität dieses ist positiv oder affirmativ, d. h. enthält keine Negationen oder Beschränkungen und ist schlechthin einfach, d. h. ohne Vielheit und innere Gegensätze, und schlechthin unbestimmbar durch Größenbegriffe. Es ist in dem Seyn aber nichts, kein was, keine Qualität ausgesagt. Es bleibt daher die besondere Qualität des Seyenden, Wesens an sich immer unbekannt; es ist nur ein überhaupt Gesetztes, wird aber nicht als ein Bestimmtes erkannt; wie es an sich ist, können wir gar nicht wissen. Das Was, Bestimmte muß gegeben werden. — In dem Begriff

des Realen ist nur absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit, Quantitäts- oder Raum- und Zeitlosigkeit. Es ist die Kategorie der Ursache nicht auf das Seyende an sich zu beziehen. Es findet sich daher auch in ihm kein Bindemittel der einfachen Qualitäten unter sich zu bestimmten Gruppen. Daher gibt es viele ursprünglichen, von einander unabhängigen und verschiedenen Realen, von ihnen behauptet jedes seine Qualität ohne irgend einen Wechsel. Die Veränderungen werden nur durch das äußerliche Zusammentreten oder Entfernen der Realen bewirkt. In dem Wesen an sich kann kein Wechsel Statt finden, weil sich sonst dasselbe veränderte. Es soll aber doch durch sich selbst bestehen, und sich selbst erhalten. Dieses ist aber doch eine Thätigkeit, die alle Störung und Hemmung aufhebt, und diese Thätigkeit also ein wirkliches Geschehen im Wesen. Es wäre leicht nachzuweisen und soll auch an einem andern Orte nachgewiesen werden, daß die Herbart'sche Selbsterhaltung des Wesens ganz nach Vernunft und Erfahrung im Widerspruche steht mit den sonstigen Bestimmungen, welche ihm Herbart gibt, und daß diese das Wesen in einem ganz andern Sinne voraussetzen, als von Herbart angenommen wird. Aber nicht bloß der nachkant'sche und sich auf Kant's Ding an sich stützende *subjective* Realismus und Monadismus, welcher die Erkenntniß des Wesens an sich läugnet, sondern auch der *objective* Realismus, welche eine solche Erkenntniß annimmt, und behauptet, hat das Wesen, die Idee nicht in dem Geiste der Kant'schen Philosophie *erfaßt* und erkannt. Dieses gilt von Krause, der neuesten Schelling'schen Lehre und der sich an sie anschließenden Realisten.

Das Wesen ist nicht bloß das beharrende, ruhende, sondern das in sich selbst und durch sich selbst beharrende und ruhende, oder

bestehende Seyn. Es ist das, was in sich selbst Bestand hat, Bestehen in sich selbst ist, und durch sein Bestehen in und durch sich selbst allem Andern in sich Bestand verleiht, Bestehen gibt. Es ist also das ursprüngliche aus, durch und in sich bestehende Seyn, von dem deswegen allein gesagt werden kann, es ist. Alles andere ist kein ursprüngliches, sondern von ihm abgeleitetes Seyn, das nur in gewisser Hinsicht ist, während das Wesen in diesem Sinne, d. h. in Bezug auf das in dem und durch das Wesen bestehende Seyn, absolutes Seyn ist. Es wird nicht unter dieser oder jener Bestimmung, Eigenschaft, Thätigkeit und Beziehung, wie in seiner Substanz und Organisation, und auch nicht in der Totalität derselben, sondern als reines, nur sich auf sich selbst beziehendes Princip dieser secundären Bestimmung gedacht. Es besteht weder in dieser partiellen, noch totalen Beziehung zu seiner Natur, Organisation. Es ist also auch nicht Einheit derselben. Denn diese besteht, als Substanz, nur in Bezug auf die Vielheit der Organisation und der durch sie bedingten Thätigkeit und Verhältnisse. Es kann das Wesen nicht in Bezug auf dieses Alles gedacht werden, weil dieses und die Beziehung auf es erst durch die wesentliche Beziehung, die reine Beziehung auf sich selbst bedingt, möglich und wirklich ist. So ist es aber sich selbst producirende Einheit seiner selbst, im positiven Sinne einfach, in dem deswegen alle Theilvorstellung ausgeschlossen sind, weil seine Bestimmung nur es unmittelbar selbst als Selbst ganz und ungetheilt ist. Es ist immer nur auf diese Weise als Ganzes, ohne alle Theilvorstellung, Inhalt, Gegenstand seiner selbst, und in diesem eigentlichen Sinne es selbst, als solches Subject und Object. Denn in keiner andern Bestimmung ist es sich selbst, sein eigenes Selbst, sondern immer nur eine durch dieses gesetzte Bestimmung Object.

Wenn das Wesen, als bloße Substanz, nur Substrat der Vielheit, also nur die Einheit dieser, nicht aber seiner selbst ist, so hat es an sich allerdings keine Bestimmung und Thätigkeit, ist bestimmungs- und bewegungslos. Aber es kann ihm dann aber auch nicht Sichselbstgleichheit, Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit, Dieselbigkeit, das Beruhen auf sich selbst zukommen, sondern es ist völlig unreal, bloße Abstraction und Einbildung. Denn soll etwas sich selbst gleich seyn, beharren, sich nicht verändern, so muß es sich selbst als ein solches setzen und behaupten, es muß und kann dieses also nur durch seine eigne Thätigkeit. Nichts, auch das niederste Naturwesen ist, besteht als solches ohne seine, sich selbst fort und fort hervorbringende, affirmirende Thätigkeit. Es ist sich nur selbst gleich, indem es sich auf sich bezieht. Dieses nun als reine Selbstbeziehung ist die Unterscheidung des reinen Wesens in sich und die Beziehung desselben auf sich durch diese Unterscheidung. Es ist die Beziehung auf sich eine Bewegung, Thätigkeit des Wesens selbst als solchen. Diese Beziehung des Wesens auf sich selbst ist auch in abstractester Form gefaßt eine expandirende und contrahirende Thätigkeit des Wesens. So nur ist es Einheit seiner selbst. Die Art und Weise dieser Beziehung ist die bestimmte Form des Wesens, die forma essentialis, oder sie bestimmt das Wesen, oder ist eben das bestimmte Wesen. Läugnet man nun eine solche rein wesentliche Thätigkeit, so ist das Wesen eine reine Abstraction, und es als Reales, Bleibendes, fester Kern ist nicht gedacht, sondern bloß vorgestellt, und die Vorstellung ist eine völlig leere, reine Fiction. Es fällt alsdann alles das, was man von ihm aussagt: Realität, Beharrlichkeit, Sichselbstgleichheit nur in das philosophirende Subject, nicht in es selbst. Steht dieses einmal unumstößlich fest, so hat man nur die Wahl, diese Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung entweder im Wesen, Realen an sich anzunehmen,

aber nur für unerkennbar zu erklären, mithin den Grund der Bestimmungs- und Bewegungslosigkeit des reinen Wesens nicht in ihm, sondern in uns zu setzen; oder es sich zwar bethätigen, sich bestimmen, oder sich auf sich selbst beziehen zu lassen, aber nur durch die Vielheit seiner Eigenschaften, Thätigkeiten, deren Einheit es als Wesen seyn soll. Es hat alsdann seine Realität, Inhaltsbestimmungen an dieser Vielheit: kurz, es ist dann nur als Einheit dieser Vielheit, nicht aber als Einheit seiner selbst thätig. Denn es hat an sich, als bloßes Substrat, keine Realität, durch die es sich auf sich beziehen oder überhaupt thätig seyn könnte. Es ist so nicht als Beziehung auf sich selbst, sondern nur dieser Vielheit; und deshalb ist die Beziehung der Einheit aus der und durch diese Vielheit auf sich selbst nur eine vorausgesetzte, in Wahrheit aber keine, und kann keine seyn. Es ist dieses ebenfalls eine grundlose Hypothese; damit hebt sich aber die Einheit der Vielheit selbst auf, sie erweist sich als bloße Voraussetzung, die nicht zu begründen ist. So fehlt aber alsdann der Vielheit jedes hervorbringende, sie verbindende, zusammenhaltende und tragende Princip. Man kömmt hiermit nur zu einem völligen Atomismus.

Die Thätigkeit der Einheit als bloße Beziehung der Vielheit ist daher eine einheits- und ruhelose, ein unendlicher Proceß, eine Bewegung ohne ein sich selbst Bewegendes. Aber damit gibt es auch keinen bestimmten Inhalt, und keine bestimmte Form oder keine Methode dieser rastlosen Bewegung; denn diese kann nur in dem sich selbst bewegenden Wesen liegen. Eine Vielheit und eine bestimmte Vielheit, die Art ihrer Verbindung u. s. w. ist dann gar nicht zu begründen und zu denken. Die Theile werden daher nicht aus dem Wesen hervorgebracht, sondern vorausgesetzt, und jede Stufe erzeugt dann die andere, nicht das Wesen selbst. In Wahrheit stehen dieselben aber nur in dem Verhältniß des sich gegenseitigen

Vermittlens, nicht aber Verursachens, wie hier angenommen wird. Das verursachende Princip ist nur das Wesen, welches jede neue Stufe aus sich durch Vermittlung anderer setzt. Es wird nach jener Ansicht so das Element zum Princip gemacht, damit aber dieses ganz aufgegeben, und nur dem Namen nach beibehalten. Daher gibt es auch nur quantitative Unterschiede. Das Niedere ist das Höhere nur implicite, dieses jenes explicite.

Wenn aber das Wesen an sich, als Einheit seiner selbst, Beziehung auf sich selbst, Selbstbeziehung, mithin sich selbst Bewegendes ist; so hört es damit so wenig auf ruhender Mittelpunkt, unveränderliche Einheit, Beharrlichkeit zu seyn, daß diese Begriffe erst damit eine positive Bedeutung und Wahrheit gewinnen; denn es ist das Ruhen in sich, Insichselbstseyn eben damit ausgedrückt, es ist die Sphäre, deren Centrum überall, und deren Peripherie nirgends ist. Es ist die einfache Selbstposition, nur objectiv gefaßt, während sie Herbart bloß subjectiv nimmt. Wenn das Wesen ruhender Mittelpunkt, beharrendes Seyn seyn soll, so kann dieses Beharren als ein sich beständiges Festhalten, Sichgleichbleiben, nur als die eigne Thätigkeit des Wesens oder wesentliche Thätigkeit gefaßt werden. Was ist diese aber anders, als beständige Beziehung auf sich selbst, nicht als Einheit der Vielheit, oder Natur des Wesens, sondern als Einheit seiner selbst. Denn in diesem letzten Sinne ist es eben als ungetheilte Einheit, und Wesen, in dem ersten aber in Beziehung auf eine in sich unterschiedene Vielheit, deren jedes der Vielen das ganze ungetheilte Wesen doch immer nur von einer bestimmten Seite, aber nicht ganz und ungetheilt darstellt. Es ist alsdann die Einheit, Totalität der Vielen, oder Vielheit, als Natur des Wesens, das Wesen nur als Vielfachheit, nicht als einfaches Wesen, Einheit seiner selbst. Es ist aber diese Einheit doch immer nur die mittelbare, secundäre,

die Einheit seiner selbst oder rein wesentliche die unmittelbare, primitive. Das Ruhen, Beharren in der Vielheit der Bestimmungen, und der durch sie bestimmten Thätigkeiten ist doch nichts anders, als das einfache Insichseyn, Insichbestehen, Insichselbstbestandhaben- und Behaupten, und durch dieses gibt das Wesen Allem in sich selbst Bestand und beherrscht es. Dieses ist aber eben nur der wirklich gedachte Begriff des Wesens, des rein immanenten, wesentlichen Bestehens aus, durch und in sich.

Es ist das allgemeine Grundgebrechen der bisherigen Philosophie, daß sie von der einen, wie der andern Seite das Wesen nur als Substrat oder Substanz, in dem Sinne, wie die Philosophie des Mittelalters schon ausdrücklich Wesen und Substanz unterschieden, nicht aber als Wesen gefaßt hat. Der Idealismus und Realismus ist damit noch keineswegs in seiner höchsten Bedeutung oder Form erkannt, oder auch nur als Problem aufgestellt werden. Die Substanz, welche als Realprincip aufgestellt ist, kann es deshalb nicht seyn, weil sie in der That nicht das ursprüngliche, absolute Seyn, die absolute, einfache reine Position, um mit Herbart zu reden, ist; denn es fehlt ihr die Bestimmung an sich. Sie ist, als bloße Substanz, in der That nur bloßes Seyn und kann demzufolge auch nur an sich abstract einfache Qualität, Realität seyn. Sie ist nur im Verhältniß der Vielheit ihrer Bestimmung die einfache, inhalts- und beziehungslose Einheit, der abstracte Beziehungspunkt, und weiter nichts. Sie kann daher auch nicht wirkliches Princip des Inhalts und der Form seyn, weil sie an sich weder Inhalt noch Form hat. Es muß daher der Gegensatz des Realen und des Formalen, wie er sich seit Kant entschiedener als Wesen oder Substanz, oder als reales und formales Wesen, oder vielmehr als reale und formale Substanz, geltend gemacht hat, unlösbar seyn, weil das Seyn an sich bestimmungs- und so formlos, der Begriff oder die Form

an sich wesenlos ist. Es sind beide durch das Princip selbst, auf das sie sich gründen, unvereinbare Gegensätze, jedes ist nur in der Ausschließung des andern, und daher kann keiner den andern aufheben, weil er nur selbst in der Negation des andern besteht. Kurz, es fehlt ihnen beiden die höhere, sie wahrhaft vermittlende, und durch diese Vermittlung sie als Gegensätze aufhebende Einheit; und diese ist keine andere, als der Begriff des Wesens, sowohl als Real- und Formalprincips der Wirklichkeit. Dieses ist das wirklich und allein ursprüngliche Seyn, und deshalb wahrhaftes Princip des Seyns, Urseyn. Es inhärirt ihm nicht die Vielheit, sondern sich lediglich selbst, und ist daher nur sich selbst immanent, und durch seine, rein wesentliche Immanenz Princip aller Inhärenz. Es ist erst eine Vielheit denkbar, möglich, wenn eine wirkliche Einheit besteht, oder gesetzt ist. Dieses ist die einfache, absolute Position. Die nächste Position ist die Substanz, Natur des Wesens, welcher die Vielheit inhärirt, oder die erst in Bezug auf die Vielheit Einheit, kurz die relative Einheit im Unterschiede zu der absoluten Einheit des Wesens, als Einheit seiner selbst ist. Diese ist daher als solche an und für sich bestimmt und sich selbst bestimmend, und daher nicht bloß Reales im Gegensatze der Form, des Idealen, sondern sie ist die wirkliche Einheit, Princip des Realen und Idealen, oder sie ist selbst an sich selbst sowohl real, als ideal, oder als Reales ideal und als Ideales real. Sie ist unveränderliche Grundlage, unaufhebbare Monas, sich unveränderlich selbst gleich, aber diese unveränderliche Realität ist zugleich ihre eigene Bestimmung, ihre Selbstbeziehung, also Idealität, Form, unveränderliche, sich stets gleichbleibende Form für alle secundäre Form, für die Vielheit, die substanzielle Einheit, oder ihre Natur. Damit ist sie eben auch die wirkliche Einheit, Princip des Realismus und Idealismus. Erst so wird auf die ursprünglichste Realität und Idealität zurückgegangen, auf

den letzten absoluten Grund derselben, der beides an sich selbst ist, und daher auch beide vereinigt. Es erhebt sich mit diesem höchsten Princip die Philosophie zu dem absoluten Idealismus, der zugleich auch absoluter Realismus ist, oder zu dem wahren Real-Idealismus, der beständig gesucht, aber nicht gefunden worden ist. Absolut ist er deshalb, weil weder das Reale, noch Ideale nur ist in Beziehung auf das andere, das dann außer ihm ist, oder weil das Princip nicht das sowohl Reale, als Ideale seyn soll, sondern weil das Reale selbst unmittelbar, nicht erst abgeleiteter Weise das Ideale, und das Ideale das Reale selbst wirklich ist. Es ist keines früher, als das andere, wie wenn die Einheit das Ideale, die Vielheit das Reale, oder umgekehrt wäre. Das Wesen, als Einheit seiner selbst, ist eben beides mit gleicher Ursprünglichkeit, und deshalb ist es auch allein im Stande, beide wahrhaft zu vermitteln, oder es ist ihre wahre Vereinigung selbst. Schelling will in seiner ersten Periode den absoluten Idealismus, den Real-Idealismus begründen, und will auch keine Priorität des Realen und Idealen zulassen, aber er bestimmt diese als die Einheit der Einheit und Vielheit oder der Unendlichkeit, und bestimmt eben damit die Einheit nicht als Einheit ihrer selbst, sondern der Vielheit, und setzt sie damit eben als secundäre, oder als bloße Substanz.

Mit der Bestimmung des Wesens entsteht ein ganz neuer Idealismus, also ein Realismus, der noch nicht da gewesen, sondern mit dem neuen Princip erst entstanden ist. Seit Platon ist der Idealismus in verschiedener Form durch alle Jahrhunderte hervorgetreten. Bei ihm ist die Idee das unveränderliche Seyn, und so ein Reales, real Seyendes, aber es ist zugleich auch ein bestimmtes, mithin ideelles Seyn. Ein selbstständig beharrendes Seyn kann sie aber nur durch ihre ideelle Bestimmung seyn. Ein Festes, Bleibendes kann solches nur

durch seine festen, nicht wechselnden Bestimmungen seyn. Diese dürfen aber keine allgemeine Eigenschaften, sondern des immer individuell bestimmten Wesens seyn. So hat schon Sokrates gerade in der Definition das bleibende, feste, unveränderliche Seyn, im Gegensatz zu dem veränderlichen gefunden. Aristoteles hat dieses reelle Seyn als Wesen bestimmt, und dieses als in sich selbst lediglich bestehendes gefaßt. Hiermit ist der beharrende, sich selbst stets gleichbleibende Grund aufs entschiedenste ausgesprochen. Aber er ist dieses nur durch seine Idealität, seine Bestimmung; nur so ist er die Idee der Sache.

Das Wesen ist allgemeines und individuelles, es ist nicht die Einheit der Vielen, weder der Eigenschaften, noch Individuen, sondern die Einheit seiner selbst. Es ist daher auch nicht allgemeines Wesen als die Beziehung der besondern auf einander, nicht die Einheit dieser, sondern seiner selbst, und durch diese ist es die Einheit der besondern Wesen. Ebenso ist es auch mit diesen. Jedes besondere Wesen ist die Einheit seiner selbst, und durch diese, also mittelbar in Einheit mit den übrigen und dem allgemeinen Wesen. Auch das allgemeine Wesen ist daher, als für sich seyende Einheit, Einheit seiner selbst, ein individuelles, eigenthümliches, einzig in seiner Art, und wie Platon sich ausdrückt, nur einmal vorhanden. So ist das Allgemeine als Wesen, ein als Allgemeines für sich seyendes, wie das Besondere und Einzelwesen als solches für sich, oder Einheit seiner selbst ist. Es gibt nur so allein eine wahrhafte Selbstständigkeit, selbstständige Individualität. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist das Allemeine, das in sich reflectirte Besondere, und deshalb als Allgemeines nicht für sich, Einheit seiner selbst, sondern des Besondern. Sonach kann weder das Allgemeine, noch Besondere ein Selbstständiges, für sich, unabhängig vom Andern, Bestehendes seyn. Es ist das Allgemeine nur die Einheit des Besondern. Wie sich jedes Wesen zu seiner Natur,

Substanz, Organisation verhält: so verhält sich wiederum das allgemeine Wesen zu den besonderen Wesen. Wie jenes aus, durch und in sich selbst besteht, Bestand hat ohne seine Organisation, und durch sein rein wesentliches Bestehen in sich selbst dieser Bestand in sich gibt, sie producirt: so besteht auch das allgemeine Wesen aus, durch und in sich selbst unabhängig von den besonderen Wesen, und ist durch sein reines in und für sich seyn eben der Grund der besonderen Wesen. Diese verhalten sich aber wieder zu einander und zum allgemeinen Wesen als W e s e n, d. h. als aus, durch und in sich selbst bestehende Einheiten, Einheiten ihrer selbst; und da jede die Einheit ihrer selbst und so besondere Einheit und zugleich Einheit der allgemeinen ist, so erfaßt sie sich auch als solche.

Zweites Kapitel.

Das Wesen der Natur und des menschlichen Geistes.

Es gibt nun aber verschiedene Wesen. Die verschiedene wesentliche Form (forma essentialis) begründet die Verschiedenheit des Wesens. Diese Form ist die Art und Weise, wie sich das Wesen, als Einheit seiner selbst, auf sich bezieht, oder wie es eben Einheit seiner selbst ist. Je tiefer und deßhalb umfassender dieselbe ist, d. h. je mehr sich das Wesen in sich vertieft, und durch diese Vertiefung in sich erweitert, und so umfassender, extensiver ist: desto vollkommener ist dasselbe. Der Inhalt und Umfang, die Intensität und Extensität des Wesens besteht also in der Vertiefung und Erweiterung durch diese, und in der sich so vermittelnden Selbstbeziehung- und Erfassung. Dies ist die wesentliche Selbstbegränzung, die Selbstdefinition, d. h. die wesentliche Bestimmung, Selbstbestimmung des Wesens.

Diese bestimmt dann die ganze Organisation der Qualität und Quantität, dem Inhalte und Umfange nach.

I. Das Wesen der Natur.

a) Das Wesen der unorganischen Natur.

Das niederste Wesen ist das Wesen der unorganischen Natur, welche eben durch die geringste Vertiefung und Erweiterung des Wesens in sich, und die so sich vermittelnde Selbsterfassung bestimmt (definirt) ist. Diese oberflächliche Selbstbeziehung ist Ursache, daß hier das Wesen, als Einheit seiner selbst, noch nicht entschieden in seiner wesentlichen Selbstständigkeit, also nur unvollkommen vorhanden ist, deßhalb man auch versucht sein könnte, dasselbe in der unorganischen Natur ganz zu vermissen. Damit wäre denn die unorganische Einheit wesentlich atomistisch, nur Einheit, Beziehung der Theile auf einander, nicht aber Einheit ihrer selbst. Aber es gibt, wie schon gezeigt, durchaus keine Theile eines Ganzen, und noch weniger Beziehung aufeinander ohne Selbstbeziehung. Eine bloß atomistische Einheit ist eben keine Einheit. Die sogenannten Elemente z. B. sind nach Inhalt und Umfang durchaus bestimmt, und erhalten sich in dieser Bestimmtheit fort und fort. Dieses ist aber ohne wesentliche Einheit unmöglich; denn nur diese kann ihnen diese Bestimmung geben. Jedes derselben ist in der Vielheit seiner Inhalsbestimmungen eine sich stets gleichbleibende, und so sich stets auf sich selbst beziehende Einheit. Entschiedener stellt sich dieses in der Krystallisation und im Krystalle dar. Welches ist hier die, die indifferente, homogene Flüssigkeit, aus welcher sich der Krystall bildet (nicht aber im eigentlichen Sinne entsteht; denn der Entstehungsgrund ist das unorganische Wesen), differenzirende Macht, welche die Materie zwingt, in eine bestimmte Verbindung einzugehen, und zwar in einer bestimmten,

stöchiometrischen Form, und sie in dieser Verbindung fort und fort erhält? Diese bildende Kraft ist nichts anderes, denn das Wesen, als Realprincip, und die Form, nach welcher sie bildet, dasselbe Wesen, als Formalprincip. Die Vereinigung der Theile des Krystalls zu einem Ganzen, das wechselseitige Anziehen und Durchdringen derselben nach verschiedener Richtung bilden eine wirkliche Vielheit reell unterschiedener Theile, die ein symmetrisches Ganzes constitutiren, welches den Schwerpunkt in sich selbst hat, und von diesem aus die Theile beherrscht, und sich so auch im Conflicte mit andern Körpern behauptet, nicht untergeht, wie die nicht krystallisirte unorganische Materie. Die Action, durch welche sich der Krystall aus der homogenen Materie bildet, erlischt auch nicht in dem Producte, wie vielfach behauptet wird, sondern zeigt sich als Cohäsionskraft fortwährend wirksam in der Erhaltung des Products. Diese Erhaltung besteht darin, daß das, die homogene Materie in eine bestimmte Verbindung einzugehen nöthigende unorganische Wesen diese primitive Action, welche das Product erzeugt, fortsetzt, indem sie das Product immer setzt, d. h. die einzelnen Theile der Materie in ihrer ursprünglich normalen Verbindung erhält, somit die ursprünglich differenzirende Thätigkeit in der symmetrischen Einheit ausgleicht, und so die nach verschiedenen Richtungen hin sich anziehenden Actionen in und mit sich vereingt. Damit erhält sich der Krystall gegen verschiedene An- und Eingriffe von außen im Conflicte mit andern Actionen, widersteht ihnen, wehrt sie ab. Dieses ist nur durch das unorganische Wesen, als Einheit seiner selbst, möglich. Die Selbsterhaltung und Behauptung gegen An- und Eingriffe von außen zeigt sich als Cohäsion, und das Bestreben, jede Störung der innern Verbindung wieder aufzuheben, in der Elasticität, im Klange u. s. w. Jeder An- und Eingriff von außen oder Conflict mit anderen Actionen ruft nun aber die Thätigkeit des Ganzen, der

Einheit, hervor, die von sich aus, und durch sich bestimmt die vereinte Thätigkeit der Vielheit der Theile des Ganzen und ihre sie verbindenden Actionen, reagirend gegen jene feindliche Actionen, hervorruft und sie diesen entgegensetzt. Nur diese, sich so concentrirende, Einheit vermag nun wirklichen Widerstand zu leisten, und die An- und Eingriffe bis auf einen gewissen Grad aus- und abzuhalten. Dieses ist ein Beweis, daß auch hier die Einheit zunächst als solche oder für sich wirkt, und durch sich auf die Theile und sie bestimmt. Dies ist aber auch zugleich der Beweis, daß das unorganische Wesen Einheit seiner selbst, und als solche in dem Krystall in und nach seiner Bildung, d. h. in dem Pro- und Reproduciren oder Erhalten derselben wirksam ist. Die Einheit bewegt sich so in und aus sich, und bezieht sich zunächst auf sich und so auf die Theile, und producirt und erhält sie in ihrem bestimmten normalen Verhältniß oder ihrer bestimmten Form. Eben so wirkt die Materie außer ihr auf sie zunächst ein, und ruft ihre Selbstthätigkeit zunächst hervor, und so wirkt diese bestimmend auf die Theile. Es wird so immer die gesammte Thätigkeit erregt, oder die Thätigkeit der Einheit als solcher, die dann auf sich, und durch sich auf die Theile, sie in ihrem normalen Verhältniß erhaltend und vermittelnd, wirkt. Dieses zeigt sich unter anderm in der Elasticität und dem Klange. So ist also das unorganische Wesen die Einheit seiner selbst, und durch sie der Theile.

Die Erhaltung des Products, als fester Gestalt, ist der Zweck der unorganischen Krystallisation, nicht Mittel für einen höhern, für weitere Bildungen und Processe. Der Krystall ist mit der ersten Production fertig, und verändert sich nicht in seiner wesentlichen Form und Gestalt. Es geht das unorganische Wesen hier zu keinen weitern Productionen und Processen fort, und in sofern kann es leblos genannt werden. Es verändert sich und seine Natur nicht aus eigenem Impulse. Es hat sein Pro-

ductionsvermögen mit der Bildung der festen Gestalt erschöpft. Es ist daher keiner Assimilation, Ernährung, keines Wachsthums, keiner Fortpflanzung fähig. Dieses hat seinen Grund darin, daß das unorganische Wesen nur die ganz einfache, oberflächliche Einheit seiner selbst, oder Beziehung auf sich selbst, gleichsam die bloß punktuelle Einheit oder Beziehung auf sich selbst ist, die daher auch keine sich steigernde, potenzirende Form, und so keine Form-Entwicklung hat, durch die dann auch eine Form-Entwicklung ihrer Natur, die ihr fehlt, gegeben wäre. Diese Einheit hat die einfachste, abstracteste wesentliche Form (forma essentialis), die sich daher nicht zu steigern vermag. Sie ist nur gleichsam bloßer, sich selbst setzender, Einheits-, Beziehungs- oder Schwerpunkt der Vielheit ihrer Theile, der sich nicht von sich abstoßen, d. h. in sich vertiefen und erweitern, oder sich tiefer unterscheiden, und so auf sich beziehen kann. Durch die tiefere Selbstunterscheidung würde das Wesen ein selbstständigeres Insichsein, -Bestehen und -Bewegen haben, und so nicht ans Product gefesselt, sondern über es hinaus zu neuen Bildungen und Producten fortzugehen im Stande sein. Es kann aber die vorhergehenden Producte nicht in sich aufbewahren, erhalten, über sie hinaus- und so weiter gehen, weil es eben nicht tief und umfassend genug in sich, und sich so seiner mächtig in seiner Natur ist.

Deßhalb vermag es aber auch nicht selbstthätig über seine Natur zur Außenwelt hinauszugehen, um sie zu bestimmen, sie zu assimiliren, zu percipiren u. s. w. Weil das unorganische Wesen die einfachste wesentliche Form hat, so kann es auch seine Natur nur in der einfachsten Form und daher auch keine verschiedenen Systeme, Organe oder Glieder hervorbringen. Es bringt das Wesen der unorganischen Natur in der Krystallisation nur den ruhenden, festen Bestand der Materie hervor zum Halt- und Stützpunkt für die höheren Organismen: es bringt

nur die feste Gestalt und den festen Halt für die Thätigkeit und die Processe des Lebens hervor. Auch die höhere Organisation ist eine Krystallisation, aber in anderer, höherer Form, wie sich zeigen wird.

b) Das Wesen der lebendigen Natur.

Es ist in dem Mineral zwar ein successives Fortschreiten von dem Stoffartigen zum Ideellen, nämlich von der Schwere zum Lichte, vom Undurchsichtigen zum Durchsichtigen, vom Schweren zum Leichten u. s. w., aber nicht an einem und demselben Mineral, sondern nur an verschiedenen. Das Wesen der unlebendigen Natur hat nämlich nicht die Macht, in sich fremde Stoffe aufzunehmen, und sie wahrhaft in sich, seiner Natur nach, umzubilden, sondern überwältigt nur die Stoffe, erlangt ein Uebergewicht über sie, enthält sie in sich so, daß sie wieder durch den chemischen Proceß hergestellt werden können; so enthält die Luft Wasser und Erde, das Wasser Luft und Erde nur gebunden, überwältigt. Das wahrhaft umbildende Princip ist das lebendige Wesen, das daher etwas für sich Selbstständiges ist. Es ist die Einheit seiner selbst oder mit sich, unterscheidet sich, und erfaßt sich in dieser Unterscheidung. So hat es eine Thätigkeit und Bewegung in sich selbst, unabhängig von seiner Organisation, und dadurch ist alle seine weitere Selbstthätigkeit und Bewegung bedingt. Wegen des Mangels an innerer Selbstthätigkeit, selbstthätiger Bewegung und Veränderung nennt man das Mineralreich die unlebendige Natur im Gegensatze zum Leben im eigentlichen, specifischen Sinne. In diesem vertieft sich das Wesen der Natur in sich selbst, und erlangt eine Selbstständigkeit, welche nicht in der ursprünglichen Bildung seiner Organisation aufgeht, sondern sich über sie erhebt, aus ihr in jedem Momente, Theile und Processe derselben in sich selbst zurückgeht, sich selbst gegen diese Organisation er-

faßt, und zur weiteren Organisirung, und zu, durch sie bedingten, Processen fortgeht, und sich hierin selbst inne wird oder percipirt. Durch diese Concentrirung des Wesens in sich selbst und die Gewinnung seines Selbstbestandes außer dem Bestande seiner Organisation oder Naturbestimmtheit gewinnt es nun eben schon eine gewisse Macht über seine Organisation, und verleiht den einzelnen Gliedern an sich mehr individuelle Besonderung, Selbstständigkeit und tiefere Concentration in sich und im Ganzen, so daß mit der größeren Tiefe und dem Reichthume der Organisation auch die Beziehung der Glieder auf einander und die Wechselwirkung miteinander tiefer, reicher und inniger wird, und also mit der tiefern Concentration der Lebenseinheit überall eine tiefere Concentration eintritt. Da nun die lebendige Einheit ein, von ihrer Organisation freies, sich gegen sie oder ihr gegenüber in sich selbst reflectirendes, selbstständiges Wesen, Einheit ihrer selbst ist, welche sich in sich unterscheidet und sich auf sich bezieht; so unterscheidet sie sich auch von ihrer Organisation. Sie beginnt, wenn zwar auch noch dunkel und unbestimmt, ihre Organisation, als ihr nächstes Object, und durch dieses die Außenwelt von sich zu unterscheiden. Sie wird daher die Bedürfnisse ihrer Organisation inne, und sucht sie zu befriedigen durch Einziehung von Nahrung aus der nächsten Umgebung, der Feuchtigkeit und der Luft, durch Richtung nach dem Lichte u. s. w. Dadurch percipirt sie dann auch die Außenwelt als Reize. Nur dasjenige, was nicht bloß in sich, sondern auch sich inne ist, kann auch inne werden, d. h. vernehmen, was außer ihm ist, und nach demselben streben, um sich durch es zu befriedigen, sich zu ergänzen, oder es von sich abzuhalten suchen, in so fern es feindlich, hemmend ist. Indem nun das Lebensprincip ein selbstständiges, für sich seyendes Wesen ist, erschöpft es sich nicht in der Bildung einer bestimmten Stufe der Organisation, in der ersten, ursprünglichen Bildung (wie im Mineral), sondern geht aus der Bildung

der Organisation in sich selbst zurück, oder ist und bleibt in ihr zugleich in sich; bleibt also in und nach dieser Bildung stets in sich reflectirt, ist auf jeder Stufe der Bildung oder Organisirung sich ganz gegenwärtig, und producirt immer aus sich selbst so das Uebrige. Es ist so ein für sich bestehendes Wesen, welches nun auch deshalb seiner Organisation Bestand verleiht, d. h. sie eben forterhält, vermittelt und vollendet, d. h. sie in dieser Weise fort und fort hervorbringt.

In der Art dieser Hervorbringung äußert sich nun aber auch zugleich die Beschränktheit und die unvollkommene Selbsterfassung oder die unvollkommene Selbstständigkeit oder Wesenheit des vegetabilischen Lebens.

Es durchgeht nämlich das Wesen der Pflanze zwar die verschiedenen Bildungsstufen seiner eigenen Organisation, die beim Mineral an verschiedenen Individuen vorkommen, und producirt sie so als Stufen und Metamorphosen seiner eigenen Organisation, geht aber nur von Theil zu Theil fort und gelangt nur allmählig zum Ganzen oder zur ganzen Organisation. Das Wesen der Pflanze dehnt sich in dem Wachsthume der Pflanze aus, um die Organisation hervorzubringen; aber da es noch zu wenig in sich concentrirt und seiner selbst mächtig ist, erschöpft es sich zwar nicht in der ersten Stufe des Wachsthums, wie die Krystallisationskraft im Krystall, aber seine Kräfte werden gleichsam zu sehr angestrengt, daß es sich einen Ruhepunkt zu machen genöthigt sieht, und zieht sich daher in Absätzen von Stengelknoten, die seine Ruhepunkte sind, zusammen, um neue Kraft zur tiefern Concentration und weiteren Expansion zu gewinnen. Weil dieses Wesen in seinem ersten Wachsthume noch keine tiefe Selbsterfassung hat, deshalb kann es auch noch nicht seine Organisation als Ganzes, sondern nur theilweise, als Theile des Ganzen, produciren. Es ist dieses erste Wachsthum eine Bildung seiner

Theile neben einander. Es erhebt sich in seiner ferneren Bildung nun immer mehr vom Boden weg in die Luft, concentrirt sich immer mehr, und erzeugt so immer feinere, concentrirtere Organe, so daß die spätere Organisation, die jüngeren Bildungen immer feiner und ideeller werden, bis es in der Blüthe und Frucht den Culminationspunkt erreicht. In der Blüthe ist dann die Entwicklung der Organisation nicht mehr hinter einander, sondern zugleich neben einander, und in der Fruchtbildung endlich ineinander. Die Pflanze verwendet nun aber so den größten Theil ihres Lebens zu dem successiven ersten Wachsthum, und die höhere Entwicklung in der Ausbildung der Blüthe und Frucht nimmt nur eine kürzere Zeit ein.

In diesem successiven Aufeinanderfolgen der Organisation zeigt das Pflanzenleben die Unvollkommenheit seines Wesens. Wie im Mineral das bildende Wesen in der ersten Bildung aufging: so geht auch die Kraft des Pflanzenlebens in der Bildung ihrer Organisation auf; sie kömmt erst am Ende zu der ganzen Organisation, und nicht, um sie in Besitz zu nehmen, und erst ein höheres Leben zu beginnen, sondern sie wiederholt nur diesen Bildungsgang fort und fort. In der Frucht kommt die Pflanze zwar zum Ganzen ihrer Organisation, in dem sich das Wesen nun wirklich ganz hervorbringt, aber damit hat sie auch den Culminationspunkt erreicht. Diese Unvollkommenheit des Wesens der Pflanze und seiner Organisation, der Mangel an voller Freiheit, Herrschaft des Wesens über seine Organisation zeigt sich nun auch in dem Verhältniß derselben zur Außenwelt. Die Pflanze ist von dem Erdkörper noch ganz abhängig, ist in ihm eingewurzelt, und unterscheidet sich nicht bestimmt von ihm, und hat keine spontane Bewegung. Ihr Wechselverhältniß zur Außenwelt ist ein sehr unvollkommenes. Es unterscheidet sich die Pflanze vom Mineral wesentlich da-

durch, daß bei jener die Einwirkung der Außenwelt, der Impuls als Reiz von dem Wesen percipirt, und so die eigene innere Thätigkeit der Pflanze in dieser Form erweckt wird, und durch diese Thätigkeit die Reaction und Wechselwirkung bestimmt ist. Hierin eben zeigt sich die tiefere Selbsterfassung, Selbstständigkeit des vegetabilischen Wesens und die Unterscheidung seiner selbst von seiner Organisation. Denn diese äußere Einwirkung bringt nun das Wesen zur mehr sich selbst verinnernden Thätigkeit in sich, zur klareren Unterscheidung seiner selbst und seiner Organisation, und zur klareren Wirkung auf seine Organisation, um durch sie zu reagiren, und in Wechselwirkung mit der einwirkenden Außenwelt zu treten. Der Reiz geht mittelbar auf ein bestimmtes Organ oder System, und ruft die Thätigkeit, Function desselben hervor, aber nur durch die Macht und Herrschaft des, die Organisation bestimmenden, Wesens. Denn die Einwirkung der Außenwelt regt zunächst die Lebenseinheit an, diese wird dieselbe zunächst inne, und durch dieses Innewerden bestimmt sie sich erst zur Thätigkeit. Die Einwirkung wird erst in der Einheit reflectirt, in das Ganze ihres Zustandes aufgenommen, und dadurch die weitere Thätigkeit und Wirkung derselben in und durch ihre Organisation bestimmt. Es ist dieses die Eigenthümlichkeit des Lebens, welches sich in dieser Weise selbst erfaßt, und aus sich selbst, in Folge dieser Selbsterfassung, wirkt, sich bestimmt oder selbstthätig ist. Die Pflanze bildet das Aeußere, äußerlich Aufgenommene in ihr Inneres um, bestimmt es nach diesem Innern, ordnet es sich unter, bestimmt sich also selbst aus ihrem innersten Lebensmittelpunkte, dessen sie sich bemächtigt hat, und mit dem sie sich alles Weitern bemächtigt. Dieses Alles vermag nur das Wesen, welches schon tieferen Bestand, größere Selbstständigkeit und Macht in sich selbst erlangt, und sich tiefer erfaßt hat.

c) Das Wesen der beseelten Natur.

Das Wesen der Pflanze hat sich aber doch noch nicht hinlänglich in sich vertieft und concentrirt, und deßhalb auch noch zu wenig in sich erweitert, in sich selbst unterschieden, um ein höheres Leben zu gewinnen. Es kann daher auch, wie gezeigt, noch keine concentrirtere, individualisirtere, ideelle Organisation und zwar auf einmal in ihrer ganzen Totalität hervorbringen und sie beherrschen, sie von sich unterscheiden. Es ist deßhalb noch zu sehr in seiner Organisation entäußert, seine Kraft geht zu sehr in der Bildung dieser auf, als daß es sich selbst ihr gegenüber tiefer erfassen, und sich entschiedener zum Object machen könnte. Daher bringt es auch nicht seine Organisation gleich als Ganzes hervor, sondern es entwickeln sich die Theile aus den Theilen, und da, wo das Ganze hervortritt, hat es seine Productionskraft erschöpft, und kann daher nur denselben Kreislauf wiederholen. Daher unterscheidet es sich aber auch nicht selbst bestimmt von der Außenwelt, sondern hängt mit ihr noch unmittelbar, gleichsam stoffartig, zusammen, und die Perception derselben ist eine noch ganz dumpfe. Das Wesen des Thieres fängt, zufolge seiner größeren Vertiefung und Erweiterung in sich und tieferen Selbsterfassung, da an, wo die Pflanze aufhört, mit der Producirung der Organisation als Ganzes, und producirt dieselbe als Ganzes in verschiedenen Metamorphosen und Entwicklungsstufen. Das Wesen der Natur hat sich mehr in sich vertieft und verinnerlicht, sich tiefer erfaßt, und sich damit erweitert, ist mithin eine selbstständigere Einheit, eine vollkommenere Individualität geworden. Dadurch ist nun seine ganze Organisation bestimmt, oder in und aus der vollkommeneren Producirung seiner selbst producirt es seine Organisation. Die Glieder, Organe, Systeme desselben sind selbstständiger und concentrirter, individualisirter, reicher, inniger

mit einander und dem Wesen verbunden, und sind mehr von diesem abhängig oder durch es bestimmt, mehr als Ganzes concentrirt. Das Wesen ist hier sich seiner selbst und damit auch seiner Organisation mächtiger geworden. Dadurch, daß sich das Wesen selbst tiefer erfaßt hat, hat es von Haus aus die ganze Organisation in der Macht, und producirt sie zugleich als Ganzes mit allen Organen und Systemen, und unterscheidet sie klarer, bestimmter von sich. Diese Unterscheidung ist Empfindung, das sich selbst Finden des Wesens, und durch dieses Selbstfinden das, was außer ihm ist, in sich Finden. Auch die Pflanze wird den Reiz inne, percipirt ihn, und wirkt auf ihn durch innere Selbstthätigkeit zurück, aber sie unterscheidet sich nicht selbst bestimmt genug in diesem Innewerden und Zurückwirken von dem Innegewordenen. Diese Unterscheidung ist die Selbstinnewerdung, durch welche jene bedingt und vermittelt ist: dieses Selbstinnewerden und die selbstbestimmende Thätigkeit bedingt das Selbstgefühl, die Vorstellung, willkürliche Bewegung und das Begehren. Dieses Innewerden, und das Sichbestimmen nach ihm ist ein wesentlich von dem Innewerden der Pflanze und dem Bestimmen nach ihm verschiedenes. Man könnte sagen, weil die Pflanze immer nur im Bilden neuer Theile begriffen ist, und ihr Leben in diesem Bilden aufgeht, wobei sich die alten nicht in die neuen umwandeln, sondern sich nur an sie ansetzen, kann sich das Wesen nie klar und bestimmt Object werden, und sich als Object erfassen. Es tritt nämlich sich nie ganz gegenüber, sondern ist immer von der Bildung neuer Theile in Anspruch genommen, so daß es sich nicht in sich selbst erfassen kann. Aber der eigentliche Grund ist der: es kann sich das Wesen der Pflanze nicht tief genug in sich selbst, in ihrem ganzen Wesen concentriren, und deßhalb kann es nie seine Organisation als Ganzes, oder auf einmal, nach allen Organen und Systemen hervorbringen. Es kann diese sich nicht zur

Einheit und Ganzheit concentriren, weil es sich selbst nicht tiefer concentriren kann. Aber gerade deßhalb, weil das Wesen der Pflanze auf keiner Entwicklungs- und Bildungsstufe sich ganz entschieden erfaßt, ist es keiner Empfindung und keiner, sich selbst bestimmenden, Bewegung nach innen und außen, und namentlich keines Begehrens fähig. Also nicht deßwegen, weil es nicht über seine Organisation hinauszugehen, überzugreifen, und sie und sich von der Außenwelt zu unterscheiden, und daher nicht über seine Organisation hinaus zur Außenwelt zu gehen vermag, ist es keiner Empfindung, Vorstellung und keines Begehrens fähig, sondern weil es noch sich selbst nicht ganz entschieden erfaßt in seiner ganzen Entwicklung von Anfang bis Ende, weil es mithin selbst sich nicht klar Object wird, sich vorstellt und sich selbst bestimmt, vermag es dieses Alles nicht. Das Wesen des vegetabilischen Lebens ist also zwar an sich die, von seiner Organisation unabhängige, Einheit, also selbstständige Einheit, Einheit seiner selbst; aber es wird sich nicht klar Object oder erfaßt sich nicht bestimmt und deutlich. Zu dieser Vertiefung geht das Wesen der Natur in dem Thiere fort. Das Wesen der animalischen Natur concentrirt sich in sich selbst, und erfaßt sich klar, wird sich objectiv oder Object, d. h. stellt sich vor, und hat eine durch die Vorstellung vermittelte Bewegung, spontane, willkürliche Bewegung. Diese ist durch die tiefere und bestimmtere Unterscheidung des Wesens von seiner Organisation und der Außenwelt bedingt. Das Thier wird zunächst seiner selbst und dann seiner Organisation in der gedachten Form inne, und bemächtigt sich ihrer in derselben, d. h. wird sich ihrer so mächtig und bestimmt sie zu dieser oder jener Thätigkeit; bestimmt diesen oder jenen Theil zu dieser oder jener Thätigkeit nach Willkür, erhebt sich vom Gemeingefühl der Pflanze zum Selbstgefühl, wird die Uebereinstimmung der innern und äußern Welt mit dem Wesen und dem Zweck desselben

inne, oder den Widerspruch, und sucht jenen Zustand zu erhalten, diesen zu entfernen, hat das Gefühl der Lust und Unlust. Eben so unterscheidet es sich selbst und seine Organisation von der Außenwelt, und bestimmt sich nach dieser Unterscheidung oder Vorstellung derselben, oder bestimmt sich willkürlich, begehrt oder verabscheut sie.

Das Thier vermag sich aber nicht seiner vorstellenden Thätigkeit bewußt zu werden, oder seine Vorstellung zum Object zu machen, oder vorzustellen, und so nicht über sie hinauszugehen, von ihr frei zu werden, oder es vermag sich nicht als das Vorstellende in dem Vorgestellten, und somit die Vorstellung als seine eigene That zu erfassen, oder es vermag sich nicht selbstbewußt vorzustellen. Es erfaßt sich so nicht als den Grund seiner Thätigkeit, oder es kann sich nicht selbstbewußt unterscheiden. Es ist an seine Vorstellung gefesselt, und vermag sie nicht selbstbewußt zu wiederholen oder zu reproduciren, und sie so frei zu besitzen. Das Wesen der animalischen Natur hat sich zwar, als Einheit seiner selbst, zum Object, oder stellt sich selbst vor, aber erfaßt sich nicht in dieser vorstellenden Thätigkeit, oder als das vorstellende Subject und das vorgestellte Object und die Vorstellung als die Einheit beider. Es geht daher nicht aus seiner Vorstellung in sich selbst zurück. Es ist in der vorstellenden Thätigkeit erschöpft, und daher in ihr entäußert; es kommt nicht wieder von dieser Vorstellung los, um, sich selbstbewußt erfassend, in sich zurückzugehen. Deßhalb, weil das animalische Wesen in der vorstellenden Thätigkeit aufgeht, oder seine Kraft in ihr erschöpft, ist es an sie gefesselt, kann nicht wieder über sie hinaus- und in sich selbst zurückgehen; denn dieses wäre nur durch freie Wiederholung der vorstellenden Thätigkeit, mit der Reflexion zugleich auf sich, als das vorstellende Subject, möglich, das sich dann so als solches, nämlich als Grund der Vorstellung erfaßte. Es unterscheidet

sich daher die Thierseele in der Vorstellung klar, vermag aber diese Unterscheidung nicht zugleich als ihr eigenes Thun zu erfassen, mithin sich nicht selbst in ihm zu erfassen, nämlich als das unterscheidende Subject in dem Object, und sich nicht im Object als sich selbst oder als die Einheit beider zu erfassen, und so über sie hinaus in sich selbst einzugehen, und sie frei zu besitzen. Es bringt es daher nur zu dieser Unterscheidung seiner selbst, aber nicht zur Erfassung seiner unterscheidenden Thätigkeit, als sein eigenes Thun, mithin nicht zum Selbstbewußtsein oder Denken. Denn Denken ist das selbstbewußte Vorstellen, in dem das Vorstellende zwischen die Vorstellung und das Vorgestellte treten, und die Uebereinstimmung oder den Unterschied beider erfassen kann. Weil nun das Thier sich nicht selbstbewußt vorstellen oder denken, oder weil es von der Vorstellung seiner selbst nicht frei werden kann, vermag es auch nichts außer sich selbstbewußt vorzustellen oder zu denken. Das Resultat ist also: das Thier ist an seine Vorstellung gebunden, durch den vorstellenden Act erschöpft und in der Vorstellung entäußert, und kann daher diese vorstellende Thätigkeit nicht frei wiederholen als sein eigenes Thun. Es macht sich also zwar selbst zum Object, oder stellt sich und die Außenwelt vor, kommt aber nicht weiter oder über diese unmittelbare Vorstellung oder über diese vorstellende Thätigkeit hinaus, sondern bleibt gefesselt an sie, so daß es sich nicht zugleich darin erfassen kann. Es kann sich nicht weiter in sich vertiefen, und so in sich selbst erweitern und erfassen. Daher ist es im Vorstellen und Begehren nicht freie sich selbst erfassende und sich bestimmende Macht. Das Thier ist immer an das Object gefesselt, und besitzt es nicht frei; es kann nicht frei zwischen es und seine Vorstellung von ihm treten, um beide mit einander zu vergleichen, und ihr Verhältniß zu be-

stimmen, oder es kann nicht denken. So ist es auch keines selbstbewußten Begehrens oder Wollens fähig.

II. Das Wesen des menschlichen Geistes.

Zu dieser weitern Vertiefung, tieferen Concentration und Erweiterung in sich selbst gelangt nur das persönliche Wesen oder die persönliche Individualität. Jedes Wesen producirt sich. Dieses Produciren ist ein Gestalten, Formen des Wesens. Je mehr es sich gestaltet und formt, desto bestimmter ist es, desto klarer tritt es in der Form hervor. Dieses Gestalten ist ein Unterscheiden, Darstellung in mannigfacher Form. Je mehr das Wesen sich gestaltet, oder je entwickelter, ideeller seine Form ist, desto klarer unterscheidet und erfaßt es sich. Dieses ist nur durch größere Vertiefung, Verinnerung und Erweiterung in dieser möglich. Da beim reinen Wesen das Unterschiedene das sich Unterscheidende selbst ist; so ist die Unterscheidung zugleich eine Beziehung des Wesens auf sich selbst, und Erfassung in dieser Unterscheidung oder Selbstaffirmation des Wesens. Es ist eine expandirende, und in der Expansion zugleich sich festhaltende und contrahirende, in, oder auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit. Es ist das Wesen, als die Einheit seiner selbst, das sich explicirt, herausstellt und im Expliciren sich auf sich selbst bezieht oder sich erfaßt. Diese sich selbst producirende Thätigkeit des Wesens ist daher zugleich eine auf sich selbst reflectirende. Diese ist in der unklaren Unterscheidung unklar und wird mit der bestimmteren immer klarer. Diese Reflexion der Production besteht darin, daß das Producirende im Producte die es hervorbringende Thätigkeit reproducirt. Damit erfaßt es das Product als seine eigene Production, erfaßt sich mithin selbst in ihr als das Producirende. In dem unmittelbaren Produciren ist es ganz von seiner Thätigkeit hingenommen, ganz in sie versenkt,

nur mit ihr beschäftigt, und es brachte so das Product hervor, ohne es zugleich als sein eigenes Product zu erfassen, oder es als seine eigene Thatigkeit, oder sich seiner producirenden Thätigkeit inne zu werden und sich so selbst in ihm zu erfassen. In der mittelbaren, reproducirenden Thätigkeit wird es sich selbst in seiner Thätigkeit inne oder bezieht sich auf sich, erfaßt sich in ihr. Das Producirende wird sich also in seinem Thun objectiv. Diese Thätigkeit muß auch bei dem niedersten Wesen angenommen werden, eben weil es, als Einheit seiner selbst, in seiner Thätigkeit nur bei sich bleibt, sich nur auf sich selbst bezieht oder zurückgeht. Sie kann selbst der Krystallisationskraft nicht fehlen, weßhalb dieselbe schon organisirend wirkt. Diese Production und Reproduction durchgeht das Wesen in allen Formen des Lebens, und kommt als Naturwesen bis zur Vorstellung und der mit ihr gegebenen willkürlichen Bewegung. Die Unterscheidung und Erfassung in derselben wird so immer innerlicher und bestimmter, weil die sich formende Thätigkeit immer tiefer und reicher wird, oder das Wesen sich immer mehr in sich vertieft und in der Vertiefung immer mehr erweitert, d. h. mit dem tiefern, innern wesentlichen Gehalt auch eine immer vollkommenere Gestalt zu erzeugen und sie zu beherrschen vermag. Das Wesen befreit sich in seiner Form, sie gibt ihm das freie Seyn. Das Thier reproducirt seine Thätigkeit vom Gemeingefühl, der Empfindung an fort und fort und steigert, potenzirt so seine Einheit immer mehr, wird sich immer mehr innerlich, empfindlich, findlich. So erhebt es sich von der dumpfen Empfindung, dem Gemeingefühl, durch alle Stufen seiner erkennenden, fühlenden und begehrenden Thätigkeit bis zur Vorstellung und der ihr entsprechenden practischen Selbstbestimmung. Hier aber bleibt es deßhalb stehen, weil es sich nicht mehr weiter in sich vertiefen, und in dieser Vertiefung erweitern und so erfassen kann. Es kann seine unterscheidende Thätigkeit nicht weiter potenziren, und

sich so tiefer erfassen, oder es kann seine Vorstellung nicht wieder reproduciren, und sie als Product seiner eigenen vorstellenden Thätigkeit erfassen, und so von ihm freimachen, über es hinaus und in sich selbst zurückgehen, um sich noch weiter zu vertiefen, und über das Product und diese es erzeugende Thätigkeit hinaus zu erweitern, und über dieselbe Macht und Herrschaft zu erhalten. Es kann daher nur sich vorstellend produciren, und seine Thätigkeit erlischt in der Vorstellung, als dem Producte der vorstellenden Thätigkeit. Erfassen kann sich jedes Wesen nur durch Unterscheidung, die beim animalischen schon klare, bestimmte, — nämlich Vorstellung ist. Bestimmte, klare Unterscheidung ist nur durch Vorstellung möglich. Diese hat auch das Thier, aber es geht in seiner vorstellenden Thätigkeit auf, und kann sie nicht frei wiederholen; es producirt sie, aber reproducirt sie nicht, es kann sein Product, seine Vorstellung, nicht selbst wieder zum Object machen, oder vorstellen, eben weil es sich nicht weiter in sich vertiefen, oder verinnern und erweitern kann. Deßhalb ist es an die Vorstellung gebunden, mit dieser ist seine Thatigkeit erschöpft, und es ist an das Product gefesselt, kommt nicht von ihm los, um es sich abermals zum Object durch Wiederholung der es producirenden Thätigkeit zu machen. Das Thier kann daher seine Vorstellung nicht wieder vorstellen. Dieses gilt vor Allem von seiner Selbstvorstellung. Weil es diese nicht frei wiederholen kann, kann es den, durch die unterscheidende, vorstellende Thätigkeit gesetzten, Unterschied nicht wieder aufheben und sich als die Einheit erfassen. Beim Thiere wird sich also das Wesen, die Einheit seiner selbst, objectiv, sie tritt ihm gegenüber, während sie den übrigen Naturwesen nicht in dieser bestimmten, klaren Weise, d. h. als Vorstellung, gegenüber tritt, weßhalb sie mehr an sich als für sich sind, oder sich mehr an sich als für sich unterscheiden. Mit der Vorstellung tritt nämlich schon tiefere und klarere Reflexion

ein, mit der die Beziehung auf sich in der Unterscheidung keine so unmittelbare mehr ist. Je weniger sich ein Wesen in sich vertieft, verinnert, und dadurch zugleich in sich erweitert, desto weniger kann es sich unterscheiden; es hängt gleichsam noch zu unmittelbar mit sich selbst zusammen, ist noch zu stoffartig, hängt noch zu sehr an sich,*) um sich von sich abstoßen, repelliren, sich selbst entgegensetzen oder vor sich hinsetzen, oder vor sich hinstellen, und so klarer und bestimmter unterscheiden zu können. Daß nun aber das sich vorstellende Wesen in diesem Acte aufgeht und an dieses Product gebunden ist, es nicht frei reproduciren kann, hat seinen Grund nur in dem Mangel an weiterer Vertiefung, Verinnerlichung und Erweiterung des Wesens in sich selbst. Deßhalb producirt es sich unvollkommen.

Weil nun die Production in und außer dem Wesen, also der Organisation und der Außenwelt bedingt und begründet ist durch die Production des Wesens selbst, oder die Selbstproduction desselben; so ist die Unterscheidung und Beziehung dessen, was außer dem Wesen ist, mithin die Einheit seiner oder mit seiner Organisation und der Außenwelt, von der Form, Art und Weise der Selbstunterscheidung und Beziehung des Wesens, als der Einheit mit sich selbst, bedingt. Wie daher das Wesen des Thieres nicht frei von sich, nicht überwesentlich in diesem Sinne ist, sein Wesen nicht in der Macht hat, sondern an es gebunden ist, so ist es auch an die Außenwelt noch gebunden, und verhält sich nicht frei, übergreifend zu ihr. Das Thier ist an die Sinnenwelt in und außer sich gebunden. Es ist in seinen Empfindungen und Vorstellungen entäußert. Das reale, objective Wollen, Wissen und Wirken ist durch das Produciren, d. h. Wollen, Wissen und Wirken des reinen Wesens bedingt.

*) J. Böhme sagt: Gott hängt an nichts und nichts hängt an ihm.

Der Geist ist nicht Geist durch die Unterscheidung und Beziehung der Außenwelt auf sich, durch die beständige Reflexion, Rückkehr aus der Außenwelt in sich, sondern diese Unterscheidung und Beziehung ist durch jene reine Selbstunterscheidung erst möglich, nämlich daß er beständig aus und durch sich selbst, durch sein eigenes Wesen sich in sich reflectirt und in sich zurückkehrt. Der Geist ist nur Geist, indem er sich selbst vorstellend unterscheidet, und sich in dieser Unterscheidung selbst erfaßt. Dadurch ist jede andere Unterscheidung und Erfassung außer ihm bedingt, und es entsteht nur die Objectivität außer ihm durch seine unmittelbare Selbstobjectivität und die Erhebung über sie. Das Unterscheidende producirt also in seiner unterscheidenden Thätigkeit einen Unterschied in seinem Wesen. Dieser kann nur dadurch wieder aufgehoben werden, daß ihn das Unterscheidende als seine eigene Thätigkeit erfaßt, d. h. daß sich das Unterscheidende in diesem Acte nicht verliert, nicht außer sich kommt, sondern stets in und bei sich selbst bleibt, oder im Acte der Unterscheidung stets sein Thun erfaßt. Dieses ist aber nur die Reproducirung des Products. Es wird so das Product immer wieder zugleich reproducirt. Es ist und bleibt mithin das Producirende nicht in das Product versenkt, und so an es gefesselt, oder erschöpft sich nicht in ihm, sondern macht sich immer wieder von ihm frei, erhebt sich über es. Ist nun das unterscheidende Subject und das unterschiedene Object das reine Wesen, die Einheit seiner oder mit sich selbst; so ist das producirte Object das producirende Subject selbst, und indem dieses seine producirende Thätigkeit wiederholt, und das Product als seine eigene producirende Thätigkeit erfaßt, hebt es den, in seiner unterscheidenden Thätigkeit gesetzten, Unterschied im Setzen zugleich wieder auf, oder erfaßt sich als die Einheit des Producirenden und des Producirten. Es unterscheidet sich mithin das producirende Subject vom producirten Object; indem es aber diese Unter-

scheidung selbst wiederholt, erfaßt das sich unterscheidende Wesen dieses Thun als einen und denselben, sich als Einheit selbst producirenden Act, in dem es sich unterscheidet, und in dieser Unterscheidung den Unterschied wieder aufhebt, und sich selbst in ihr, nämlich als die Einheit des Subjects und Objects, erfaßt. Das Selbstbewußtseyn besteht nur darin, daß sich das Selbst oder Ich in der sich vorstellenden Unterscheidung objectiv wird, und sich erfaßt. Dieses ist alsdann die denkende reine Selbstunterscheidung- und Erfassung, die sich fortwährend wiederholen muß, um etwas selbstbewußt außer sich unterscheiden zu können. Die reine Selbstunterscheidung des persönlichen Wesens ist so eine sich vorstellende Thätigkeit, in welcher das vorstellende Subject den vorstellenden Act zugleich wiederholt, oder sich als das vorstellende Subject und vorgestellte Object unterscheidet, und in dieser Unterscheidung beide als Eines und dasselbe reine Wesen oder sich selbst erfaßt. Das sich vorstellend Producirende ist im Produciren vertieft, versenkt in diese Thätigkeit, thut weiter nichts als vorstellend sich produciren, und ist im Product, als dem Ende des Producirens, versenkt, und vermag die vorstellende Thätigkeit nicht zu reproduciren, und sich in ihr selbst zu erfassen. Dieses vermag der Geist nur dadurch, daß er zugleich im Produciren und Product, im Vorstellen und in dem Vorgestellten über sein Produciren reflectirt, und so in sich sein Produciren zugleich reproducirt. Damit macht er sich los und frei von beiden, und indem er das Producirende und Product als sich selbst erfaßt, ist er frei in seinem Selbstproduciren, oder producirt sich frei oder selbstbewußt. Dieses ist der Act des Selbstbewußtseyns. Dieses muß sich stets bei dem Produciren Alles außer sich produciren, weil der Geist nur Alles außer sich von sich unterscheidet und auf sich bezieht durch diese reine wesentliche Selbstunterscheidung- und Beziehung, diese producirt, reproducirt, sie in sich reflectirt zugleich.

Die Wiederholung der vorstellenden Thätigkeit, und die Erfassung des Vorgestellten als das Product dieser Thätigkeit und damit als die Einheit des Vorstellenden und Vorgestellten ist die Erhebung des persönlichen Wesens zum Begriff seiner selbst, d. h. eben zur selbstbewußten Vorstellung, zur unendlichen Freiheit des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung. Es ist die Persönlichkeit die Freiheit des Wesens, oder das völlig freie, sich selbst mächtige, sich frei besitzende und beherrschende Wesen, das überwesentliche Wesen, das Selbstwesen.

Das Selbst oder der innerste Grund alles Wesens und aller Thätigkeit, das Wesen im Wesen wird sich erst jetzt vollkommen gegenständlich, und erfaßt sich selbst als diesen innersten Welt- und Lebensgrund, als das sich selbst und Alles außer sich erleuchtende Licht, als den wahrhaft archimedischen, sich und Alles in und außer sich bewegenden Mittelpunkt. Hat sich einmal das Wesen so als sich frei selbst durchdringendes, sich beherrschendes, seiner mächtiges, von Allem in und außer sich freies, wahrhaft übergreifendes Seyn erfaßt; so producirt es sich nun fort und fort; es geht fortwährend aus eigener Macht frei aus, durch und in sich selbst hervor, unterscheidet sich als Subject und Object, und hebt diesen Unterschied in der Unterscheidung wieder auf, indem er sich in seiner selbstunterscheidenden Thätigkeit und somit als die Einheit beider erfaßt. Diese, das reine, sich selbst beherrschende und seiner mächtige Wesen setzende, d. h. wollende, wissende und wirkende Thätigkeit, als das reine Selbstbewußtseyn und die unendlich freie Macht der Selbstbestimmung, setzt sich ununterbrochen fort, kann an sich durch nichts mehr außer sich kommen, und ist jenes wahrhaft zeit- und raumfreie, unvergängliche und unzerstörbare Wesen, das sich nie mehr verlieren kann, sondern sich ewig festhält, in allem Wechsel stets unwandelbar in sich beharrt, nur ist, indem es sich, die Quelle der freiesten Selbstbewegung, immer producirt. Durch diese reine Selbst-

bewegung, das reine Selbstbewußtseyn, Selbstwollen- und Wirken bewegt, weiß, will und wirkt es nun Alles in und außer sich. Es ist sich zunächst selbst unmittelbar Object, und durch diese reine Selbstunterscheidung- und Erfassung unterscheidet und erfaßt es nun Alles in und außer sich. Es wiederholt diese reine Selbstproducirung ins Unendliche fort und fort, und producirt so zunächst seine Organisation als mittelbares Object, mittelbare Objectivität, und bemächtigt sich derselben, und dann die Außenwelt, als weiteres Object, weitere Objectivität, und bemächtigt sich auch dieser mittelst seiner, von ihm erfaßten und beherrschten, Organisation.

Das wissende Subject verhält sich daher zum Object außer sich ganz anders, als zu sich selbst, zu der Objectivität seines reinen Wesens. Diese ist identisch mit dem Subject, jede andere aber nicht. Jede andere Bestimmung des Wesens, der Organisation z. B. ist nur eine mittelbare und secundäre, und mehr oder minder beschränkt, partiell, mithin ein mittelbares und secundäres, partielles Object, welche das ganze Wesen nur in dieser oder jener beschränkten Form darstellt. — Die wesentliche Einheit, Einheit seiner oder mit sich selbst, ist ferner keine leere Einerleiheit oder gar leere Form, oder leere Sichselbstgleichheit; der Unterschied derselben ist vielmehr ein bestimmter, so sehr, daß durch ihn sich das Wesen der Persönlichkeit von dem der Natur unterscheidet. Wie könnte sich das Wesen auch in sich unterscheiden, wenn der Unterschied derselben kein realer wäre? und wie könnte es denselben wieder aufheben, wenn gar keiner aufzuheben wäre? Es ist dieses vielmehr der allerbestimmteste, realste Unterschied, so zwar, daß durch ihn jeder andere im Wesen, der Organisation und Außenwelt bedingt ist. Das sich unterscheidende Subject ist real unterschieden von dem Object, und die Einheit beider ebenfalls eine real von den übrigen unterschiedene Bestimmung des persönlichen Wesens, d. h. sie

ist ein Unterschied des Wesens selbst, nicht blos ein in die subjective Reflexion fallender. Dieser Unterschied hebt sich freilich im Wesen beständig auf, welches ja eben in dieser Unterscheidung und Aufhebung derselben besteht. — Endlich ist das Subject nicht das reale Wesen und das Object bloßes Abbild, Bild desselben, sondern das Object ist das reale Wesen nur in einer andern Form, wie das Subject, das auch das Wesen nur in einer bestimmten Form ist, und ebenso ist es mit der Einheit beider. Das Wesen der Persönlichkeit ist eben nur reales Wesen in dieser Unterscheidung, und hat sich nur darin unmittelbar selbst zum Inhalt und Gegenstand. Das Verhältniß des Subjects zum Object ist hier ein wesentlich verschiedenes von jedem andern. Denn das Object existirt hier nicht ideal und real; ideal im Geiste, außer ihm real; deßhalb gibt es auch hier keinen Pro- und Regreß ins Unendliche, so daß man sagen könnte, wie sich das Subject Object und das Subject-Object wieder Object ist, oder wie sich die Persönlichkeit selbst vorstellt, und diese Vorstellung wieder vorstellt, so geht dieses ins Unendliche fort. Wie in jeder höhern Organisation die niedere in einer andern, der höheren angemessenen Form vorkömmt, oder pro- und reproducirt wird: so ist es auch beim Wesen der Persönlichkeit. Wie daher der menschliche Leib nicht derselbe, wie der Thierleib ist, so ist auch die Seele und die Thätigkeiten derselben, in so fern sie in die Natur versenkt bleibt, eine andere, als die menschliche Seele. Daher sind auch Empfindung, Anschauung, Vorstellung, Begehren u. s. w. ganz andere; kurz, weil das Wesen der Persönlichkeit an sich selbstbewußtes, denkendes Wesen ist, deßhalb ist sie auch von Haus aus also thätig. Dieses Wesen producirt sich aber nach und nach und daher in verschiedenen Formen. Daher hat es auch verschiedene Formen des reinen Selbstwissens-, Wollens- und Wirkens, da das objective Wissen, Wollen und Wirken, zunächst der Organisation,

durch das subjective, d. h. reine Wesen bedingt sind. Da die Selbstproduction die der Organisation bedingt, so muß sich dieses vom Anfange bis Ende und zwar in derselben Form produciren, als es die Organisation producirt. Denn eben durch die Form jenes ist die Form dieser bedingt. Es muß daher verschiedene Formen des reinen Selbstbewußtseyns, des reinen Wollens und Wirkens geben.

Wie nun das Wesen der Natur ursprünglich als das, die Bildung seiner Organisation nach Inhalt und Form im Einzelnen und Ganzen bestimmendes, sich selbst und die Organisation erzeugendes Princip vorausgesetzt werden mußte, um diese Organisation möglich und wirklich zu machen, oder zu begründen; so muß dieses auch beim Wesen des Geistes geschehen. Das Wesen des Geistes kann sich daher eben so wenig, wie das Wesen der Natur, durch die Producirung, Entwicklung seiner Organisation an sich entwickeln und hervorbringen, oder durch die Vermittlung derselben hervorgebracht werden; sondern es ist an sich als Wesen oder dem rein wesentlichen Inhalte nach gleich Anfangs als Grund aller Entwicklung vorhanden, muß sich aber als das, was es ist, hervorbringen, und in dieser und durch diese Selbsthervorbringung bringt er seine entsprechende Organisation hervor. Wenn nun die selbstbewußte und wollende Selbsterfassung das Wesen der geistigen, persönlichen Individualität ist; so kann diese, wie auch das Wesen der Natur, *wesentlich* nicht entstehen, oder nur eine bestimmte Form der Entwicklung, sondern sie muß durchaus ganz ursprünglich sein, kurz, *das Wesen der persönlichen Individualität muß gleich anfangs ein sich selbst bewußtes und sich selbst wollendes sein. Dieses reine Selbstbewußtsein und Selbstwollen ist gleich anfangs die Thätigkeit desselben, durch welche erst das Wissen und Wollen und die Erzeugung der Orga-*

nisation bedingt ist. Denn diese ist gleich anfangs, in den ersten Elementen und Entwicklungsstufen ein dem Wesen entsprechende. Dieses muß daher auch ganz, seinen reinen wesentlichen Bestimmungen nach vorhanden sein, und kann diesem nach nicht erst werden und sich entwickeln; am allerwenigsten kann es dieses aber durch die Organisation, die vielmehr durch und mit der Hervorbringung des Wesens hervorgebracht wird.

Da sich das reine Wesen selbst hervorbringt, so muß das reine Selbstbewußtseyn und Selbstwollen verschiedene Formen haben, in denen es in dieser Erzeugung hervortritt. Weil das Wesen aber in dieser Selbsthervorbringung seine Organisation hervorbringt; so wird diese immer in ihren verschiedenen Elementen, Organen und Systemen die, der Selbsthervorbringung des reinen Wesens entsprechenden, Formen haben, so daß das objective Wissen, Wollen und Wirken seiner Organisation und der Außenwelt immer dem wesentlichen, d. h. dem reinen sich selbst Wissen, Wollen und Wirken des Wesens entspricht, oder von diesem bedingt ist. Das Wesen bestimmt überall, im Einzelnen und Ganzen, in Form und Inhalt die Organisation, und durch diese die Außenwelt. So auch hier bei der Organisation der Persönlichkeit.

Da aber die höhern, vollkommeneren Wesen durch die niedern vermittelt sind; so müssen jene diese in sich produciren. Es geschieht dieses freilich nicht in derselben Form; denn das höhere Wesen producirt das niedere in sich in vollkommenerer (individualisirterer, concentrirterer, ideellerer) Form, als es außer ihm hat. Weil aber die Organisation des Wesens durch dieses als ihr Princip bedingt ist; so muß das höhere Wesen die niedern in ihren wesentlichen Bestimmungen oder die Principien derselben in sich begreifen, und durch diese hat es die Macht, die ihnen entsprechende Organisation in sich selbst hervorzubringen. Da nun der Mensch, als persönliches Wesen, die Einheit

der Natur und des Geistes ist; so begreift sein Wesen das Wesen und die Principien der ganzen Natur in sich, und zwar nach den verschiedenen Formen des Naturwesens. Und da das Wesen des Geistes durch das der Natur vermittelt ist; so muß jenes dieses auch als die Vermittlung seiner selbst in und aus sich produciren, und damit auch die ihm entsprechende Organisation. Es begreift also das Wesen der menschlichen Persönlichkeit in seiner Organisation die der verschiedenen Naturwesen, und es begreift sie als seine eigene Organisation. Das Wesen der vegetabilischen Natur ist das Leben oder die lebendige Individualität; das Wesen der animalischen Natur ist die Beseelung oder das Beseeltseyn, oder die beseelte Individualität. Die persönliche oder geistige Individualität begreift also in sich ihrem Wesen nach die lebendige und beseelte Individualität, oder ist durch sie vermittelt, und sie ist, als persönliche Individualität, auch eine lebendige und beseelte. Die herrschende, d. h. über beide letzten herrschende Monas in Leibnitzens Sprache, ist die persönliche Individualität. Diese ist zur höchsten Vertiefung, Verinnerung und Concentration fortgegangen, in der sie sich nicht blos gegenüber getreten, und sich zum Object erhalten, sondern sich auch als das sich gegenübertretende Subject und das gegenübergetretene Object, und so beide als sich selbst oder sein Selbst erfaßt hat. Indem sie nun, als geistige Individualität, das natürliche, lebendige und beseelte Wesen nothwendig in sich begreift, und dasselbe daher in seiner Selbsthervorbringung produciren muß, producirt es damit auch die vegetabilische und animalische Organisation, geht aber über die niedere Organisation, wie es, als geistiges Wesen, über das Naturwesen durch weitere Vertiefung hinausgeht, hinaus, und zur Producirung der geistigen Organisation fort.

Die Individualität ist das allgemeine Wesen, die Individuen sind das besondere Wesen. Jedes dieser ist daher eine

beschränkte Individualität. Diese Beschränkung kann das Naturwesen deshalb nicht aufheben, weil es sich nicht selbst in die Macht bekommt und seines Wesens freier Herr wird, es nicht selbstbewußt und sich selbstwollend durchdringt, und so über es hinausgeht, so überwesentlich, Herr des Wesens ist. Es ist daher an sein individuelles Wesen oder seine besondere Bestimmung gebunden, und kommt so über seine individuelle Schranke nicht hinaus, um sie auf- und sich über sie zu erheben. Damit kann es auch nicht das Bedürfniß der Ergänzung haben. Denn ergänzen kann sich nur wollen, was sich in seiner Einzelheit zugleich als Ganzes erfaßt. Dieses Ganze muß daher zu seinem individuellen Wesen gehören, oder sein individuelles Wesen muß zugleich selbst das allgemeine, ganze Wesen sein. Dieses Bewußtseyn treibt das Einzelwesen über seine individuellen Schranken hinaus zu dem allgemeinen Wesen, um jenes mit diesem in Uebereinstimmung und Einheit zu setzen. Das allgemeine Wesen ist das allen Einzelwesen derselben Gattung gemeinsame. Es ist daher in den Einzelwesen besondert und individualisirt. Durch diese muß sich nun jedes Einzelwesen ergänzen. Es muß sich znnächst als Einzelwesen und dann aber als Allgemeines erfassen, und sich also zu diesem erweitern. Dieses kann nur geschehen durch Anerkennung desselben Wesens in andern Einzelwesen, die dann zusammen, d. h. in ihrer organischen, sich wechselseitig ergänzenden Verbindung das Ganze ausmachen. Zu diesem hat sich nun jedes Einzelwesen, welches sich als ein Ganzes, Allgemeines erfaßt, zu erweitern, in sich die besondere, individuelle, wesentliche Bestimmung der Andern anzueignen, und sich so durch sie zu ergänzen und das Ganze in sich selbst darzustellen. Dieses vermag das Naturwesen aber deßhalb nicht, weil es nicht über sein individuelles Wesen hinausgeht, es oder sich nicht in die Macht bekommt, sondern an sein besonderes Wesen gefesselt bleibt.

Es kommt daher nicht zum Bewußtseyn, daß es als individuelles ein allgemeines Wesen ist, und die Einheit beider eben sein Wesen ausmacht. Dieses Bewußtseyn hat nur die geistige Individualität durch ihr Selbstbewußtseyn und ihre unendliche Macht der Selbstbestimmung und Freiheit.

Jedes Naturwesen ist ein beschränktes, weil es nur ein particulares, also nur ein beschränktes Ganzes, eine beschränkte Einheit ist. Die natürliche Individualität ist eine endliche, beschränkte, ist nicht das höchste geschaffene Wesen, sondern hat dieses außer und über sich. Deßhalb ist des Naturwesens Vertiefung und Verinnerlichung, und die durch sie bedingte Erweiterung in sich auch eine beschränkte. Es ist nur eine particuläre, keine universelle Einheit. Je höher ein Wesen ist, desto mehr stellen seine Unterschiede das ganze Wesen selbst dar, oder sind es. Dieses bezieht sich sowohl auf das Verhältniß des Wesens zu seiner Organisation, als auch des allgemeinen Wesens zu den besondern Wesen, der Individualität zu dem Individuum.

Die Thierheit zeigt nun die Beschränktheit und Endlichkeit ihres Wesens darin, daß jedes besondere Wesen eine Art ist, deren Individuen ihrer Natur nach in den engen Kreis dieser Art ein- und abgeschlossen sind, und nicht zugleich die übrigen in sich individualisiren, und also in ihrer Besonderheit universelle Einheiten sind; daher sie sich auch nicht zu ihnen erweitern, und so ein universelles Ganzes in sich darstellen können.

Aber nicht blos die Vertiefung, sondern auch die Concentration des Naturwesens in derselben ist eine beschränkte. Denn dieses kann seine Selbstvorstellung nicht reproduciren, und sich so als das sich vorstellende Selbst erfassen; damit erfaßt es natürlich auch nicht sein particuläres Wesen als solches in den Schranken derselben, und hat kein Streben, über sie hinauszugehen, und sich durch höhere Wesen zu ergänzen.

Die persönliche Individualität oder Persönlichkeit ist dagegen ein unendliches, universelles Wesen, und dieses die höchste Einheit seiner selbst und alles Endlichen außer ihm. Die persönlichen Individuen oder einzelnen Personen, als das besondere persönliche Wesen, sind daher ebenfalls das besonderte und individualisirte unendliche geschaffene Wesen, mithin auch universelle Einheiten. Es gibt hier nur Eine Gattung, der Artunterschied der Naturwesen ist hier aufgehoben und überwunden. Art und Gattung ist hier ein und dasselbe. Daher die Universalität, Unendlichkeit, d. h. unendliche Ergänzungsfähig- und Bedürftigkeit jedes Individuums. Das persönliche Wesen ist daher dem Inhalte, wie der Form nach der größern Vertiefung, Verinnerlichung und Erweiterung fähig. Sein Inhalt ist ein universeller, es ist ein absolutes Ganzes oder eine absolute, d. h. höchste Einheit seiner selbst. Sie umfaßt daher alle Wesen in und unter sich und ist die höchste herrschende Monas, nämlich alle endliche Wesen beherrschende Einheit. Aber sie ist dieses nicht blos, sondern sie erfaßt sich auch als solche mit Selbstbewußtseyn und Freiheit.

Das natürliche Wesen ist, als ein particuläres, beschränktes, eine beschränkte, particuläre Einheit seiner selbst, oder mit sich selbst, und ist daher nicht die Einheit der Welt, sondern nur eine beschränkte Sphäre der Natur.

Die Persönlichkeit als das Wesen des Geistes.

Geist und Natur sind relative oder correlate Begriffe; jeder ist nur in Bezug auf den andern, und durch diese Beziehung des einen auf den andern hat jeder seine Bestimmung, oder einer ist nur durch den andern bestimmt. Damit hat weder die Natur noch der Geist ein selbstständiges Wesen und Bestehen, sondern Eins ist durch das Andere bedingt. Dieses hebt aber den Begriff des Geistes auf, der nur aus, in und durch

sich selbst, sein eigenes Wesen, bedingt ist, und sich auf sich selbst bezieht, und eben durch diese Beziehung rein auf sich selbst Geist und frei von der Natur und jeder andern Objectivität ist. Er muß sich also ausschließlich zum Object haben und machen, um durch diese seine eigene Objectivität und Selbsterfassung in derselben frei von jeder andern Objectivität zu sein.

Wie so der Geist nur in Bezug auf die Natur bestimmt ist, so ist er auch auf der andern Seite in Bezug auf die Seele bestimmt, also immer ein relativer Begriff.

Dieses ist nun bei dem Begriffe der Persönlichkeit oder Person nicht der Fall. Er steht nur im Gegensatze zu dem Unpersönlichen, steht mithin sowohl der materiellen Natur, als auch der Organisation oder Natur des Wesens gegenüber.

Der Unterschied des persönlichen Wesens von andern, d. h. Naturwesen, ist, daß es ein sich selbst wollendes, wissendes und wirkendes, und durch dieses alles Andere wollendes, wissendes und wirkendes Subject ist. Das Innerste des persönlichen Wesens ist das Sichselbstwollen=, Wissen= und Wirken.

Diese Bestimmung der Persönlichkeit liegt auch in der Etymologie des Wortes Person (persona). Person ist ein sich selbstbewußt wissend und wollend selbstvorstellender, oder darstellender, repräsentirender Character (Wesen). Dieser ist das sich setzende und erfassende Selbst. Es liegt darin das Unterscheiden, Abgränzen in sich durch die wesentliche Bestimmung, den bestimmten Character gegen Andere, das Sichfesthalten in dem bestimmten Character gegen Andere, und das Offenbaren dieses Characters in und außer sich, der Organisation und der, durch sie bedingten, Thätigkeiten. Das ist die eigentliche Rolle der Persönlichkeit, die sie durchführen muß; sie muß sich also gleichbleiben in ihrem Character, und die in ihm begründete Thätigkeit und Rolle immer festhalten, bewahren und durchführen, die, an sich und nach Außen in allen verschiedenen Thätig-

keiten, Handlungen, Situationen bestimmte Einheit ihrer selbst stets im Wechsel der mannigfachsten Beziehungen, Eigenschaften, Situationen, Zustände nach innen und außen festhalten und darstellen. In diesem Sinne ist die Besonderheit, die Ausschließung in dem Worte ausgesprochen. Diese Einheit oder dieser Grundcharacter soll sich durch alle Zustände, Veränderungen, Eigenschaften und Handlungen nach innen und außen darstellen, oder hindurchdringen und durchklingen, durchtönen, in Allem wiederhallen; sie soll der lebendige Wiederhall, das Innere im Aeußern sein (persona von personare). Es liegt also im Worte Person, 1) daß sich der Grundcharacter, das bestimmte Wesen, selbst vorstellt und nach innen und außen darstellt oder repräsentirt; 2) daß dieser Grundcharacter oder das Wesen als die Einheit und Basis aller Qualitäten, Verhältnisse des Grundcharacters oder Wesens in dem Wechsel, den Veränderungen, den Eigenschaften, den verschiedensten Zuständen und Thätigkeiten als sich selbst gleich von der Person festgehalten, und nach außen dargestellt, repräsentirt wird; 3) daß der Vorstellende dieses mit s e l b s t b e w u ß t e m W i s s e n und W o l l e n, mit A b s i c h t thut; daher der Vorstellende die Rolle, die der Character fordert, nie vergessen oder aus ihr fallen darf. Der sich so Vorstellende ist also in jedem Moment bei sich, weiß sein Wesen und zeigt, daß er es weiß, und mit Absicht oder Freiheit darstellt. Es stellt sich das Wesen also im Unterschiede von seiner Organisation vor, und erfaßt sich in dieser Vorstellung als reines Wesen, und erfaßt durch diese Selbsterfassung seine Organisation, producirt, vermittelt und vollendet sie, und erfaßt dann auch alles außer ihr, und bestimmt es erkennend und wollend.

Die Persönlichkeit ist so ein sich mit Selbstwissen und Selbstwollen vorstellendes, darstellendes, repräsentirendes Wesen, unterscheidet 1) ihr reines Wesen oder Selbst in sich

und bezieht sich durch diese Unterscheidung auf sich selbst, oder setzt sich durch diese Unterscheidung als reines Wesen. Sie unterscheidet sich aber 2) auch von ihren Eigenschaften, Thätigkeiten, Zuständen u. s. w., und zwar als die sie hervorbringende, durchdringende, durchklingende, zusammenhaltende und tragende Einheit, und unterscheidet sich als reines Wesen überhaupt 3) von Allem in und außer demselben. Die Persönlichkeit stellt sich also 1) selbst, oder ihr reines Wesen oder als Selbst mit Wissen und Wollen vor oder dar, und durch diese Selbstvorstellung stellt sie 2) alle in ihrem Selbst enthaltenen Eigenschaften, Realitäten vor, vermittelt durch ihre reine Selbstvorstellung, und so stellt sie sich 3) Alles in und außer sich vor und dar durch ihre selbstbewußte Selbstvorstellung, d. h. in und durch ihr sich selbstbewußt vorstellendes Selbst. Das Wesen der Persönlichkeit an sich, als sich mit Wissen und Wollen vorstellendes Selbst, ist so an sich vorstellendes Subject seiner selbst, und vorgestelltes Selbst, das Selbst als Object seiner, und die Einheit des vorstellenden und vorgestellten Selbst, das sich als Subject und Object erfassende Selbst, das Selbst, als die sich erfassende Einheit des sich vorstellenden und vorgestellten Selbst, und ist durch diese Selbstvermittlung eben actueller Geist oder Persönlichkeit.

Dieses reine Wesen der Persönlichkeit ist daher 1) keine bloße Abstraction, abstracte Beziehung oder Allgemeinheit, Sichselbstgleichheit, sondern der lebendige, an sich bestimmte reale Grund seiner selbst und der ganzen Organisation, aller Eigenschaften, Thätigkeiten, Zustände. Es ist das Wesen der Persönlichkeit 2) nicht bloß die abstracte Beziehung aller seiner Realitäten, sondern der, in jeder Beziehung sich ganz setzende, und sich von den gesammten eigenschaftlichen Realitäten unterscheidende, sie als Inhalsbestimmung setzende und sich gegen

jede sich selbst erfassende Grund. Es ist also 3) nicht bloß durch seine Natur, sondern in sich selbst als persönliches geistiges Wesen oder als sich selbst setzendes und erfassendes Subject-Object bestimmt, das sich selbst in dieser Bestimmung von allen eigenschaftlichen Inhaltsbestimmungen unterscheidet, und diese eben in der Selbstunterscheidung setzt. Die Persönlichkeit ist nicht blos in jeder ihrer Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten ganz, oder ihrer ganzen wesentlichen Bestimmung nach, sondern setzt sich selbst in diesen. Nur so inhäriren sie ihr nicht blos, sondern sind ihre freie, durch ihr Wissen und Wollen bestimmte Positionen, oder bestehen nur in ihrer sie setzenden Thätigkeit, sind mithin Bestimmungen des sich selbst erfassenden Selbst oder sind nur Selbstbestimmungen des wesentlichen Seyns.

Indem sich also die Persönlichkeit in ihrer wesentlichen Bestimmung selbst setzt, setzt sie in dieser wesentlichen Bestimmung alle übrigen.

Nur so kann die Persönlichkeit die wahre Einheit und das volle freie Band der Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände seyn, die sich in jeder derselben wahrhaft frei zu sich selbst verhält. Sie kehrt so nicht aus der Totalität ihrer Inhaltsbestimmungen in sich selbst zurück, sondern sie producirt sich selbst in jeder einzelnen, ist nicht die Einzelheit als die als Totalität gesetzte Bestimmung, sondern verhält sich in dieser Beziehung zu jeder gleich. Die Persönlichkeit kann nämlich keine ihrer secundären Inhaltsbestimmungen, Zustände und Thätigkeiten denken oder erkennen, ohne sich zugleich in jeder einzelnen selbst zu denken oder sich als Subject-Object zu setzen. Auf dieser unendlichen Elasticität des Selbstbewußtseyns beruht die Möglichkeit alles Denkens und Erkennens, der Zusammenhang der verschiedenen Gedanken, und die freie Verbindung aller Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände des Subjects zur Einheit seines Selbstbewußtseyns. Der Geist unterscheidet nicht

dadurch den Wechsel seiner gesammten Innen- und Außenwelt, und bezieht das Wechselnde, die einzelnen Momente und Elemente derselben, auf einander und erhält sie in Continuität unter sich und mit dem Ganzen, daß er ruhender Mittel- und Augpunkt, sich selbst in der Veränderung seiner Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände gleichbleibende Monas ist, sondern daß er sich in jedem Momente der Veränderung, in jedem Wechsel der Thätigkeiten, Zustände, selbst als sich selbst im Unterschiede von Allem in und außer sich weiß, will und wirkt, also sich beständig selbst setzt und als Subject-Object hervorbringt und erfaßt, mithin durch die unendliche Elasticität seiner reinen Ichvorstellung oder seines Ichgedankens, oder durch seine, sein reines Wesen stets setzende, Thätigkeit. Die ausbreitende Thätigkeit des Geistes muß in diesem Sinne zugleich eine sich als Einheit des Selbstbewußtseyns concentrirende seyn, wenn der Geist die, seine Innen- und Außenwelt lebendig und sich selbstbewußt in der Totalität der Momente und Veränderungen derselben zusammenhaltende und tragende, Einheit seyn soll.

Nur so ist die Persönlichkeit die sich selbst und Alles außer sich bedingende oder wahrhaft in und außer sich freie, und Alles bestimmende und beherrschende Ursache. So wenig ist der wahrhaft erkannte Begriff der Persönlichkeit eine Beschränkung des absoluten Wesens, daß er es nur allein ist, welcher alle Beschränkung des Wesens aufhebt, und es wahrhaft in Freiheit setzt nach innen (ad intra) und nach außen (ad extra), und es wahrhaft zum schrankenfreien Herrn des Seyns macht.

Nach dem gegebenen Begriff der Persönlichkeit unterscheiden sich die Bestimmungen des Wesens oder Selbsts von allen übrigen eigenschaftlichen Bestimmungen als deren Principien, durch welche dieselben nach ihrem verschiedenen Character ge-

setzt werden. Die wesentliche Bestimmung, im Unterschiede von der eigenschaftlichen, ist eine dreifache, oder es sind drei Principien, deren Unterschiede die verschiedenen Eigenschaften bedingen und vermitteln.

Die wesentlichen Bestimmungen sind das Wesen selbst im Unterschiede von seinen Eigenschaften, Zuständen, Thätigkeiten, als die sie bedingenden, fortwährend setzenden Principien. Jedes dieser ist das ganze, ungetheilte reine Wesen, also dieselbe Persönlichkeit nur in anderer Beziehung oder Relation zu sich selbst. Die Eigenschaften, Zustände und Thätigkeiten sind für sich unpersönliche Bestimmungen, die nur in der reinen Selbstunterscheidung der Persönlichkeit bestehen. Es ist also die Persönlichkeit nur Persönlichkeit in dieser Selbstunterscheidung und Selbsterfassung dieser oder in dieser Unterscheidung, nämlich als Subject, Object und die Einheit beider. Jeder Unterschied ist die Selbstsetzung der ganzen reinen Persönlichkeit, die daher in dieser Selbstunterscheidung eben die Eine Wesenheit ist. Die Organisation oder Natur des Wesens wird durch diese Selbstunterscheidung als Bestimmungen der, sich in sich selbst unterscheidenden, Wesenheit, nämlich des Subjects, Objects und der Einheit beider gesetzt. In dieser ewigen Bewegung der Persönlichkeit, durch welche sie sich als solche setzt, bringt sie die, den in sich unterschiedenen wesentlichen Bestimmungen entsprechenden, Qualitäten, Realitäten und Eigenschaften hervor. Die wesentlichen Bestimmungen sind das Wesen selbst, im Unterschied von allen eigenschaftlichen, zuständlichen; diese sind die im Wesen und durch die wesentlichen Bestimmungen gesetzten Bestimmungen der Persönlichkeit.

Wie aber das Wesen in seiner Selbstsetzung und -Unterscheidung die unterschiedenen wesentlichen Bestimmungen setzt: so setzt es auch damit die Organisation, Realitäten, Eigenschaften in ihrer Vermittlung.

Diese beschränken daher nicht das Wesen, weil sie seine eigenen, im Wesen begründeten, freien Positionen sind, und beschränken sich aber auch nicht untereinander, weil sie in ihren stets sich ergänzenden, in einander fortwährend übergehenden, und als Totalität und Einheit sich offenbarenden Verhältnissen von dem, sich selbst setzenden, Wesen gesetzt werden.

Wie sich nun das Wesen der Persönlichkeit in seiner reinen Selbstproduction, als Subject, Object und die Einheit beider, also als drei Principien des reinen Wesens hervorbringt, und sich nur zu sich selbst verhält, und die reine Vorstellung des Selbst ist; so verhält es sich in der Producirung, Vermittlung und Vollendung seiner Organisation als Naturprincip, Seele und Geist. Dieses ist die Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu ihrer Organisation. Indem sie nun ihre natürliche Organisation, die natürlichen Systeme, Organe und deren Thätigkeiten, Functionen producirt, erhält, vermittelt und vollendet, ist sie eben Princip der natürlichen Organisation. Indem die Persönlichkeit die sinnlich-geistige Organisation, d. h. die Systeme, Organe, Functionen, als erzeugendes, erhaltendes, vermittelndes und vollendendes Princip, bestimmt, ist sie geistige Seele.

Indem sie die rein geistige Organisation in derselben Weise als Princip begründet ist sie Geist. Es ist mithin immer dieselbe Persönlichkeit, als Princip der gesammten Organisation, Naturprincip, Seele und Geist. So nur ist die wesentliche Einheit dieser drei Principien und ihrer Organisation begründet, und sowohl der Monismus, als der Dualismus aufgehoben. Das wahrhaft, alle Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche in dem Mikrokosmus aufhebende und vermittelnde, Princip ist die menschliche Persönlichkeit, wie das alle Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche lösende, in sich vermittelnde Princip im Makrokosmos die absolute oder göttliche Persönlichkeit ist.

Drittes Kapitel.

Das Wesen Gottes als Persönlichkeit.

I. Das Wesen der göttlichen Persönlichkeit im Allgemeinen.

Der Begriff des göttlichen Wesens ist der Begriff der absoluten Vollkommenheit, oder der vollkommenste Begriff, die höchste Idee, oder, nach Kant, das Vernunft-Ideal. Nun aber haben wir kein anderes Maaß der Vollkommenheit, als die Welt. Diese ist eine natürliche und geistige. Die letzte hat sich uns als die vollkommenste erwiesen. Der Begriff des Geistes ist der höchste Vernunftbegriff, den wir in der Welt kennen.

Das geistige Wesen oder die geistige Individualität ist aber Persönlichkeit. Das Wesen der geistigen Welt ist Persönlichkeit. Persönlichkeit ist daher auch das vollkommenste oder absolute Wesen, das Wesen Gottes. Die Persönlichkeit Gottes ist aber, als das absolute Wesen, absolute Persönlichkeit.

Persönlichkeit, sagt man, ist ein relativer, beschränkter Begriff, der nicht ohne ein Anderes, ohne Beziehung auf Anderes, oder Andere, zu denken ist, ohne Du kein Ich. So noch die nachhegel'sche Philosophie.

Dieses ist aber ein ganz falscher Begriff von der Persönlichkeit. Das Wesen der Persönlichkeit ist vielmehr die Befreiung von aller Beschränkung, die freie Macht über das Wesen, die unendliche Macht der Selbstbestimmung, die freieste Selbsterfassung und -Erhebung über jede Bestimmung, die Freiheit vom Seyn, das, was alle Schranken aufzuheben vermag.

Die Bestimmung des Wesens der Persönlichkeit ist daher so wenig Beschränkung, daß sie vielmehr alle Beschränkung auf-

hebt, das unendliche Aus-, Durch-, Für- und Insichseyn. Die Persönlichkeit, als Individualität, hebt die Schranke dieser auf, und ist eine durch ihr Wesen, Tiefe, Innerlichkeit, Erweiterung unendliche, wahrhaft freie Individualität.

Das Wesen der Persönlichkeit ist aber ein allgemeines und besonderes, und in diesem stellt sich die Persönlichkeit in einzelnen Wesen dar, von denen jedes eine besondere Idee zu realisiren bestimmt ist. Weil sie aber an sich universelle Einheiten sind, und jede als einzelnes zugleich allgemeines Wesen ist, sich als solches erfaßt, und sich zu demselben zu erweitern vermag; so hebt es dieselbe individuelle Beschränkung durch Ergänzung mit andern, es sonst beschränkenden Personen, wieder auf. Aber eine Beschränkung bleibt hier insofern doch noch bestehen, als das einzelne Individuum die andern noch außer sich hat und behält, und nicht selbst ist, auch seiner Natur und Bestimmung nach nicht werden kann und soll. Was sich zu ergänzen hat durch Andere außer sich ist kein absolutes, an und für sich absolut freies Ganzes, und ist von Andern in seinem Entstehen, Bestehen und seinem Werden abhängig. Ebenso ist das allgemeine Wesen, welches die besondern nicht selbst wirklich ist, auch von diesen in seiner Selbstverwirklichung abhängig, und so doch nur ein beschränktes Wesen. Es ist nicht die absolute Einheit seiner selbst. Es hat zwar seine eigene Organisation; diese ist aber nur Princip der besondern Wesen. Es ist insofern frei von ihnen, als es die ideelle Einheit seiner selbst ist, aber doch wieder abhängig von ihnen, als es nur diese Einheit als allgemeine Einheit der besonderen Einheiten ihrer selbst ist.

Das Wesen der Welt kann aber nicht die bloße abstracte Einheit der besonderen Weltwesen seyn, sondern es muß, als Wesen, sich und diese produciren, und zwar diese nicht als seine Organisation, sondern als seine besondern Wesen. Das Wesen

der Welt hat also die besondern Weltwesen zu seiner besondern Bestimmung. Diese sind in der natürlichen Welt die einzelnen Natursphären oder Reiche, von der unorganischen bis zur höchsten Stufe der organischen Natur, also hier die verschiedenen Gattungen, Arten und Individuen in ihrer verschiedenen Stufenfolge, welche der Organismus der natürlichen Welt sind; in der Sphäre des Geistes sind es der individuelle und allgemeine Geist, in diesem die verschiedenen Völker-Individualitäten, welche den Organismus der geistigen Welt vermitteln und realisiren.

Das Wesen oder die Idee der Welt producirt sich selbst, und so als seine besondern Bestimmungen die besonderen Ideen der Welt als Grund der realen Welt, und bringt diese aus demselben hervor, steht aber als Wesen immer über seinen idealen und realen Bestimmungen, unterscheidet sich von ihnen, und erfaßt sich als Wesen unabhängig von ihnen. Somit erheben wir uns von der abstracten Einheit des subjectiven und objectiven Geistes zu den, beiden immanenten, aber auch beide transcendirenden, und von beiden unabhängigen realen Wesen der Welt. Ist dieses nun das absolute Wesen, die absolute Transcendenz?

Die Alles entscheidende Frage ist, ob dieses Wesen der Welt das absolute Wesen ist. Dieses zu entscheiden, ist der Begriff des absoluten Wesens vor Allem näher zu bestimmen.

Gott ist absolut, 1) weil er sein Wesen oder seine Idee nicht zur Voraussetzung, sondern lediglich durch sich selbst hat, und zwar dem Inhalte wie der Form nach; es also nur in seiner selbstbestimmenden Thätigkeit besteht, so daß mithin die metaphysische Nothwendigkeit nicht seiner Freiheit, oder freien Selbstbestimmung vorausgesetzt ist, und daher nicht außer ihr, sondern nur in dieser besteht, und sie so eine freie gewollte, gewußte und gewirkte Nothwendigkeit ist. Die Idee Gottes ist dessen eigene That dem

Inhalt und der Form nach. Eine Idee ist Gott, weil er ein bestimmtes Wesen ist; diese Idee bestimmt ihn aber nicht, sondern er bestimmt sie, und sie ist nur als seine eigene Selbstbestimmung. Allen andern Wesen ist die Idee derselben sowohl transcendent, wie immanent. Denn sie ist Gedanke Gottes und besteht also vor und in ihrer realen Existenz in Gott. Wäre Gott keine Idee, so wäre seine Selbstbestimmung gesetz-, maaß- und schrankenlos (nicht schrankenfrei), und seine Freiheit bloße Willkühr. Wäre aber die Idee Gottes nicht blos seine immanente Selbstbestimmung, sondern noch außer und über ihm, ihm transcendent, so wäre er beschränktes, abhängiges Wesen.

Da aber die Idee Gottes nur in seiner Selbstbestimmung besteht; so ist Gott wahrhaft original, ursprünglich in jeder Beziehung, seinem Wesen, seiner Organisation und seinen Eigenschaften nach, und zwar dem Inhalt wie der Form nach. Die Güte, Liebe, Weisheit u. s. w. ist er selbst, und alle Vollkommenheiten anderer Wesen sind von der göttlichen abgeleitet und secundär. Daher sagt man auch mit Recht: Gott ist die Liebe, die Weisheit, die Freiheit u. s. w. Denn jedes andere Wesen außer Gott hat seine Idee von Gott, und ist so seinem Wesen nach durch Gott, was es ist. Die Weisheit, Güte jenes ist daher keine absolute; denn es ist gut, weise u. s. w., weil Gott die Güte, Weisheit ist.

Gott ist 2) absolut, weil sein Wesen der ungetheilte Inbegriff aller Vollkommenheiten, das Ideal derselben, dem Inhalte wie der Form nach, ist, er mithin sein Wesen mit keinem Andern theilt und daher auch keiner Ergänzung durch ein Anderes bedarf. Sein Wesen ist absolutes Ganzes, das keiner Ergänzung fähig und bedürftig ist; Gott ist so die absolute Selbstgenügsamkeit und Seligkeit. Gott ist daher auch nicht, der Ver-

mittlung und Vollendung seines Wesens nach, durch andere Wesen außer sich bedingt; er vermittelt, oder erzeugt seine Idee der vollendeten absoluten Form nach allein, oder er ist nicht blos absolut aus sich, sondern auch absolut durch, in oder für sich. Wie sein Wesen daher nicht unter das Gattungsverhältniß fällt: so ist er auch weder auf zeitliche, endliche, noch überzeitliche oder außerzeitliche, ewige, oder unendliche Weise durch andere Wesen außer sich vermittelt und wirklich, sondern Gott ist in allem diesem einzig in seiner Art, absolut in jeder Beziehung (omnibus numeris absolutus).

Daraus geht schon hervor, daß der absolute Geist, oder Gott, nicht blos die Einheit des endlichen, subjectiven und objectiven Geistes sein kann, und dieses auch nicht, wenn die Einheit als reales, die Mannigfaltigkeit erzeugendes, vermittelndes und vollendendes Wesen, gefaßt wird. Denn auch in diesem Falle ist er nicht absolutes, sich selbst und Alles außer sich absolut bedingendes und begründendes Wesen.

Die absolute Vollkommenheit Gottes besteht also nicht darin, daß Gott der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist, sondern es kommt Alles darauf an, wie er sie besitzt, oder auf die Form, in welcher er diese Vollkommenheiten besitzt. Das Wesen der absoluten Persönlichkeit ist die absolute Erhebung über jede Schranke und Befreiung von allen Schranken in Ansehung ihres Seyns, Wesens, ihrer Existenz und der Art ihrer Existenz. Die absolute Persönlichkeit ist daher der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten, die sie absolut, durch absolut freie Selbstbestimmung lediglich aus, durch und für sich selbst besitzt, und genießt, und durch diesen freien Besitz und Genuß Quelle, Grund aller Vollkommenheiten außer sich ist, mithin so erst Alles außer sich bedingt. Durch diese absolute Selbstverwirklichung und Wirklichkeit ist erst jedes andere Wesen möglich

oder begründet. Gott ist absolut aus, durch, in und für sich, und alles Andere nur aus, durch, in und für ihn.

Es besteht sonach in der absoluten Persönlichkeit eine Aus- und Abschließung; sie schließt jede Unvollkommenheit und Beschränkung aus, die sie in irgend einer Weise abhängig ihrem Seyn und Daseyn nach machen könnte, schließt sich gegen alle solche beschränkte Wesen in sich selbst ab, und beweist damit eben die Einzigkeit in ihrer Art oder Absolutheit. Gott ist losgesprochen (absolutus) von allen solchen, blos relativen Wesen zukommenden, Verhältnissen. Das Wesen der absoluten Persönlichkeit besteht also darin, daß es absolut durch freie Selbstbestimmung aus, durch, in und für sich selbst, und es in keiner Weise seinem Seyn und Daseyn nach beschränkt oder abhängig ist, sondern vielmehr durch die Geschlossenheit in sich, und in diesem Sinne Abgeschlossenheit, alle solche Schranken und Beschränkungen aufhebt. Da aber diese schrankenfreie Wirklichkeit Gottes Alles außer ihm erst möglich macht, oder Alles außer ihm der Möglichkeit und Wirklichkeit nach nur aus, durch und in ihr besteht; so ist Gott sowohl in, als außer sich unbeschränkt und schrankenfrei; denn alle Schranken bestehen nur in seinem Setzen und Aufheben derselben. Sie bestehen daher nicht außer, sondern nur in seiner, sie setzenden, Thätigkeit.

Die absolute Persönlichkeit ist daher das einzig absolut freie und absolut selbstständige Wesen, und ist daher so wenig ein widersprechender Begriff, daß er vielmehr, als der höchste Vernunftbegriff, das Vernunft-Ideal, gefordert wird, und die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst bleibt, wenn ein solches Wesen nicht existirte.

Die Ansicht, daß Gott als Persönlichkeit nicht zu denken sei ohne ein Anderes, kann sich nur darauf gründen, daß das geistige, persönliche Wesen sich nur auf sich selbst bezieht durch ein

Object, aus dem es sich in sich selbst reflectirt, oder zurückkehrt. Dieses wäre aber nur dann ein Anderes, wenn nicht das persönliche Wesen, wie jedes andere Wesen, die Einheit seiner oder mit sich wäre; aber es bezieht sich als Wesen rein auf sich selbst, ohne ein Object außer sich, und ist lediglich nur aus und durch sich selbst in sich reflectirt, oder kehrt aus und durch sich in sich zurück. Das ist aber die Bestimmung jedes Wesens, durch welche es eben überhaupt Wesen ist, daß es, als Einheit seiner selbst, sich unterscheidet, und in der Unterscheidung sich auf sich bezieht.

Sonach ist sich das Wesen zunächst Object, und unterscheidet und bezieht alles Andere erst durch diese Selbstunterscheidung oder Objectivirung auf sich, so daß jede andere Objectivirung erst durch diese Selbstobjectivirung bedingt und vermittelt ist. So ist es nun auch bei dem persönlichen Wesen. Wenn man nun das Andere als Object zur Vermittlung des Selbst für nothwendig hält; so hat man das persönliche Wesen an sich nicht bestimmt, sondern setzt es blos als abstractes Subject, abstracte Einheit aller Thätigkeit auf abstract theistische oder pantheistische Weise voraus, kommt damit aber gar nicht zum Begriff des persönlichen Wesens. Meint man aber, daß das reine Wesen kein reales, und die Persönlichkeit keine reale, wirkliche wäre ohne ihre Organisation, Natur, und daß diese das Andere sey, durch welche und aus welcher die Persönlichkeit in sich selbst zurückkehrt; so hat man auch damit das Wesen der Persönlichkeit nicht bestimmt. Allerdings ist die Persönlichkeit nur vollkommen real durch ihre Organisation; aber auch diese ist erst vermittelt und begründet durch das, sich selbst ohne sie erfassende, Wesen. Die Persönlichkeit ist allerdings vollkommen reale durch ihre Organisation, aber deßhalb ist doch das Wesen, als solches, auch reales Wesen ohne seine Organisation, und durch diese Realität des Wesens ist die Realität

der Organisation erst begründet. Es bezieht sich daher das persönliche Wesen lediglich durch seine Selbstbeziehung auf seine Organisation, und unterscheidet sie durch seine Selbstunterscheidung. Das Wesen wird daher nicht durch die Organisation als Wesen bedingt und vermittelt, sondern es bedingt und vermittelt seine Organisation, unterscheidet sie und bezieht sie auf sich.

Existirt aber die Persönlichkeit als vollkommen reale (nicht als reines Wesen) nur mit, in und durch ihre Organisation, so gehört sie zu ihr, und kann nicht das Andere in dem Sinne heißen, als wäre sie ein anderes Wesen. Ist nun diese Organisation die Welt; so kann das, sie producirende, Wesen auch nur das Wesen der Welt seyn. Die nachhegel'sche Philosophie bleibt bei diesem Begriff des absoluten Wesens stehen, und befriedigt sich mit ihm, hält ihn für den höchsten Vernunftbegriff. So unter Andern der jüngere Fichte und Wirth. Der jüngere Fichte hat sich über den Hegel'schen Pantheismus, nach welchem diese Organisation die reale Welt selbst, und zwar als Gott bestimmt ist, erhoben. Ihm ist die Hegelsche Weltseele und der Hegel'sche Weltgeist eine abstracte, unpersönliche Einheit, und er vermißt hier Gott als persönliches Wesen oder Subject. Das Subject, zu welchem Hegel die Substanz Spinoza's erhebt, ist ihm nicht die wahre, von der Welt freie Einheit. Der absolute Geist Hegel's ist allerdings nur als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes, die Idee beider. Damit ist Hegel bis zur Idee der Welt fortgegangen. Die Idee der Welt ist ihm aber blos logische Idee, oder der Begriff der Welt mithin nicht das reale Wesen der Welt. Es ist die abstracte Einheit der Welt, die Natur, Organisation dieses Wesens. So erfaßt es nun auch Fichte, und sucht es zu ergänzen durch das persönliche Wesen, die persönliche Einheit als Selbst. Dieses Selbst, oder diese persönliche Einheit, ist

aber als solches nicht gesetzt, sondern blos vorausgesetzt; dann ist es auch immer noch die Einheit, das Wesen der Welt, und dieses nicht blos deßhalb, weil, nach Fichte, die Natur Gottes, die Ideenwelt, also Gott an und für sich unabhängig von der Ideenwelt, keine concrete Bestimmung hat, sondern auch deßhalb, weil zur Ideenwelt auch jenes Selbst, welches Fichte als das ihr transcendente Princip, und so als das Wesen Gottes faßt, nothwendig gehört, und die Welt-Idee selbst ohne dasselbe unvollständig, und so nicht einmal Welt-Idee wäre. Das göttliche Wesen Fichte's ist daher nicht das absolute, alle Widersprüche lösende, sondern selbst ein relatives, und seinem Begriff widersprechendes. Dieses Alles ist oben (S. 56—72, S. 80—88) gezeigt worden. —

Gott ist reiner Act, in welchem er sich selbst verwirklicht, und so aller Möglichkeit zuvorkommt und absolut wirklich ist. Denn die Selbstverwirklichung ist ein Unterscheiden seiner selbst, in welchem er den Unterschied producirt, aber zugleich aufhebt oder als einen ewig aufgehobenen producirt. Die Möglichkeit in ihm kann daher nur durch seine absolute Wirklichkeit, als Bedingung außer sich zu seyn, oder als Möglichkeit für eine Wirklichkeit außer sich, seyn. Der Act der Selbstverwirklichung Gottes hebt also jede Möglichkeit Gottes auf, indem er sie eben verwirklicht; jener Act geht also jeder Möglichkeit eines andern Seyns voraus, und bedingt es erst. Interessant ist Kant's Argument im Jahre 1763 für's Daseyn Gottes. Er sagt: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Der Beweisgrund von dem Daseyn Gottes, den wir geben,

ist lediglich darauf gebaut, weil etwas möglich ist, und er wird vollkommen a priori geführt." Die Unterscheidung und Erfassung der Möglichkeit eines andern Seyns in Gott folgt erst aus seiner Selbstunterscheidung- und Erfassung, und ist ein von diesem verschiedener Act. Die Idee der Welt, als diese Möglichkeit eines andern Seyns, oder das ideelle Andersseyn ist also Folge der Verwirklichung der Idee Gottes, welcher so, als die absolute Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, von der Idee der Welt nicht sowohl unterschieden ist, als sich vielmehr unterscheidet, und sie so als verschieden von sich setzt. Wäre Gott durch Setzung der Welt-Idee wirklich; so hätte er keine Möglichkeit, außer sich zu seyn; er wäre nur an diese Wirklichkeit gebunden, und könnte nur sie setzen. Er hätte sich also in dieser Wirklichkeit erschöpft, und wäre in den Kreis dieser eingeschlossen, hätte keinen andern Gedanken, als diesen. Es wäre nicht nur keine Schöpfung im engern Sinne möglich, eben weil alle Möglichkeit in der Wirklichkeit aufginge, so daß die Möglichkeit zur Schöpfung, oder außer sich zu seyn, Gott gar nicht objectiv werden könnte. Selbst- und Weltbewußtseyn flössen unterschiedlos ineinander.

Wenn das Wesen der Welt das absolute Wesen ist; so producirt es seine Organisation, die Welt, nicht blos als reine Idee, sondern als reale, absolut wirkliche Welt, mithin auf ewige Weise, so daß, was möglich ist, zugleich wirklich ist.

Es ist damit das Entstehen eines andern, selbstständig für sich bestehenden Seyns unmöglich, und es tritt Akosmismus im Sinne Hegels ein. Damit ist aber die Welt, die noch im Werden, in der Zeit ist, und in welcher fortwährendes Entstehen und Vergehen herrscht, nicht erklärt. Dieses ist aber die Aufgabe der Philosophie, sie hat das Problem der Welt, des Weltdaseyns und Lebens zu erklären.

Geht man aber zu der Annahme fort, daß das absolute

Wesen, als Weltwesen, die Ideenwelt als seine Organisation auf ewige Weise (sub specie aeterni) ideal wie real producirt, und sich so vollkommen verwirklicht, das Ideale zugleich als ein Reales, d. h. in der ganzen realen Vermittlung producirt, und somit den Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit aufhebt; so ist damit nicht unsere Welt, die Schöpfung erklärt, und diese selbst unmöglich.

Die Möglichkeit dieser ist nur so zu begründen, daß Gott in seinem wirklichen Wesen und in seiner absolut realen Organisation die Möglichkeit hätte, oder sie zur Möglichkeit eines zukünftigen Seyns machen könnte. Damit würde der in ihm auf ewige Weise aufgehobene Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit im absoluten Wesen hervortreten. Dieses wäre aber eine andere, vom absoluten Wesen, von der Idee Gottes verschiedene, und von ihr bedingte Idee. Das absolute Wesen muß ein absolut Wirkliches seyn, in dem jede Möglichkeit, weil es dieselbe actu ist, aufgehoben, d. h. zur Wirklichkeit erhoben ist. Es ist aber damit eben die Möglichkeit in dem wirklichen Wesen als eine für es aufgehobene, für es also nicht seyende, aber doch für ein anderes Seyn außer sich. Die Möglichkeit eines andern Seyns ist also in dem absoluten Wesen vorhanden, und nur dadurch, daß es diese Möglichkeit in dieser Weise erfaßt, setzt, d. h. will, weiß und wirkt, ist es erst vollkommen frei, es will, weiß und wirkt dann nicht blos das, was es selbst ist, sondern was es auch außer sich sein kann, und ist so frei in Bezug auf alle möglichen Arten des Seyns.

Es ist das absolute Wesen nicht blos der Inbegriff aller Vollkommenheiten, sondern es besitzt sie auch in der vollkommensten Form, mit Wissen und Wollen. Es gehört aber auch zur absoluten Vollkommenheit, den vollkommensten Gebrauch von seinen Vollkommenheiten zu machen, d. h. seiner ganzen

Vollkommenheit nach außer sich seyn zu können. Wenn das absolute Wesen ewig wirklich, und so der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit ewig aufgehoben ist; so kann es nicht das Wesen der Welt seyn; denn in dieser besteht dieser Gegensatz, und darauf beruht gerade ihr Werden, ihre zeitliche Entwicklung. Wäre das absolute Wesen das Wesen der Welt; so könnte es nicht die Möglichkeit eines andern Seyns in sich begreifen; denn es gibt außer dem absoluten Wesen oder Gott und der Welt kein anderes Wesen. Ist nun das absolute Wesen das Wesen der Welt; so gibt es nur Ein Wesen, und dieses kann alsdann auch nicht die Möglichkeit eines andern Seyns in sich haben, weil außer ihm, außer seinem Wesen, nichts mehr möglich ist. Dieses ist aber eine Beschränkung, mithin Aufhebung des absoluten Wesens. Das absolute Wesen und das Wesen der Welt sind daher zwei, und zwar verschiedene Wesen. Das Wesen der Welt ist ein, durch das absolute Wesen bedingtes, durch die Möglichkeit desselben, außer sich zu seyn. Diese Möglichkeit ist keine abstracte; sie wird vom absoluten Wesen als an sich vollkommen bestimmte der creatürlichen Wirklichkeit erkannt, gewollt und gewirkt; denn die Erkenntniß des absoluten Wesens ist keine blos ideale, allgemeine, sondern zugleich eine reale, concrete. Es müssen die zukünftigen Wesen dem absoluten Wesen, durch sein eigenes Wesen vermittelt, immer gegenwärtig seyn, weil es sonst nicht die vergangenen und gegenwärtigen Wesen so vermitteln könnte, wie es der Weltzweck und der Weltplan fordert. Es sind die Zeit, der Ort und die speciellen Verhältnisse, in welchen die Wesen eintreten, das Nach-, Neben- und Ineinanderseyn derselben nur durch dieses concrete reale Allwissen Gottes bestimmt. *)

---

*) Vergl. auch die Kritik der neuesten, vom jüngern Fichte und Wirth vorgetragenen Lehren oben S. 55—85, besonders S. 80 ff.

II. Die wesentliche Selbstproducirung Gottes.

Gott producirt sein Wesen, aber auf absolute Weise, dem Inhalte wie der Form nach, d. h. er hat sein Wesen nicht zur Voraussetzung seiner Selbstproducirung, sondern es ist nur in und durch dieselbe. Die Selbstbestimmung Gottes ist also eine absolute, er ist absolute causa sui. Diese Selbstproducirung ist, als eine persönliche, geistige, eine wollende, wissende und wirkende Thätigkeit. Wollen und Wissen können nicht getrennt gedacht werden. Denn auch das Erkennen ist ein Wollen, wie das Wollen ein Erkennen. Gott producirt sich, heißt: er will, weiß und wirkt sich selbst. Die Producirung des reinen Wesens Gottes ist ein absolutes Wollen, Wissen und Wirken dieses Wesens.

Wollen, Wissen und Wirken sind aber keine einfache, sondern vermittelte Acte oder Thätigkeiten. Das Wollen setzt den Trieb, die Neigung u. s. w. voraus, oder ist durch sie vermittelt, kann daher nur durch sie gedacht werden. Das Wissen ist vermittelt durch Gefühl, Empfindung, Anschauung, Vorstellung u. s. w. Wird Gott, als persönlichem Wesen, Erkennen, Wissen und Wollen zugeschrieben; so kann es nur durch alle diese Vermittlungen gedacht werden; er kann nur erkennen, indem er anschaut, vorstellt, denkt u. s. w.; nur daß bei Gott keine endliche, zeitliche, sondern eine unendliche und ewige Vermittlung ist, in welcher die niedern Erkenntniß- und Wollensformen in den höhern, als sie vermittelnd, enthalten, aber aufgehoben, oder in die höhern erhoben gedacht werden müssen. Es gibt ohne diese niedern, die höhern vermittelnden, Formen kein wirkliches Erkennen und Wollen Gottes und der Menschen.

Daher producirt Gott sein Wesen und seine Organisation oder Natur nur in verschiedenen Formen des Wollens, Wissens und Wirkens. Das Erkennen ist ein Wollen, oder selbstbestim-

mende Thätigkeit; aber dieses ist ein theoretisches Wollen, das Wirken ist die Ausführung, Realisirung, Vollendung, Gestaltung des Erkennens und Wollens, ist das ausgeführte, ausgestaltete, in der Form zu Stande, zu Ende gekommene, vollendete Wollen und Wissen. An sich ist das Erkennen und Wollen ein Wirken; aber es wird auch unterschieden von beiden genommen, und dann heißt es die Ausführung, Realisirung derselben.

Gott, als absoluter Geist, ist schlechthin voraussetzungslose Ursache seiner selbst, dem Wesen wie der Form nach. Frei vom Wesen ist Gott, wenn er sich zu dem bestimmt, was er seinem Wesen nach ist, oder seyn kann, oder wenn er sich sein Wesen durch seine selbstbestimmende Thätigkeit hervorbringt oder setzt. Die Unabhängigkeit des Willens vom Wesen besteht nun darin, daß der Wille sein Wesen setzt, so daß der Geist nur von sich selbst, d. h. von seiner selbstbestimmenden, sein Wesen setzenden Thätigkeit abhängt, mithin nur diese sein Wesen setzt.

Das Selbstproduciren des absoluten persönlichen Wesens ist also ein wollendes und wissendes, oder wollende und wissende Selbstthätigkeit, oder Selbstbestimmung. Es ist eine Selbstunterscheidung, in welcher das Unterscheidende und Unterschiedene dasselbe ist, und sich als solches (im Unterscheiden) erfaßt. Die verschiedenen Formen dieser Selbstunterscheidung, oder wollenden und wissenden Selbstthätigkeit sind ein immer größeres Vertiefen, Verinnern und Erweitern des Wesens in sich selbst, eine immer tiefere und umfassendere Selbstconcentration, mithin ein tieferes, entschiedeneres, klareres Wollen, Wissen und Wirken des Wesens; sie sind so das sich selbst immer tiefer, klarer durchdringende und seiner immer mächtiger, immer überwesentlicher werdende, immer freier sich selbst besitzende und beherrschende Wesen.

Die Grundformen dieser sich wollenden, wissenden und wir-

kenden Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung sind, nach der theoretischen Seite bestimmt, die anschauende, denkende, und durch beide vermittelte der vollkommenen Form nach erkennende Selbstunterscheidung. Bei der anschauenden Selbstunterscheidung producirt sich das Wesen als Subject und Object, und erfaßt sich in dieser unterscheidenden Thätigkeit nur unmittelbar, so daß der Unterschied selbst noch blos unmittelbar aufgehoben, und daher als solcher nicht objectiv, Object wird. Dieses ist daher auch noch ein unbestimmteres Selbstunterscheiden und Erfassen des Wesens.

In der Anschauung producirt sich das Wesen als Subject und Object, und reproducirt dieses Produciren, und erfaßt sich so als dasselbe sich producirende, aber ohne ganz bestimmte Unterscheidung. Das Wesen producirt sich, d. h. stellt sich vor, producirt sich mithin als Subject und Object und wiederholt zugleich sein Produciren, und erfaßt sich als das producirende Subject und das Product, das producirte Object unmittelbar, so daß der Unterschied in der Unterscheidung nicht klar und bestimmt hervortritt. Die sich selbst wollende Thätigkeit des Subjects, durch welche es sich herausstellt als Object, ist eine im Produciren auf sich selbst zurückgehende Thätigkeit, um die producirende Thätigkeit zu wiederholen, und sich so im Produciren selbst, d. h. die producirende Thätigkeit anzuschauen. Durch die Wiederholung der sich selbst wollenden oder producirenden Thätigkeit geht das sich producirende Subject im Acte des Producirens in sich selbst zurück, oder reflectirt in sich seine Thätigkeit. Damit wird ihm die producirende Thätigkeit nicht zum Object, sondern das Product besteht nur im Produciren, es erfaßt sich das Subject in der Reproduction oder in der Wiederholung seiner, sich als Object setzenden, Thätigkeit, als Subject=Object, und ist so die Einheit des Subjects und Objects. Diese Einheit ist die Thätigkeit des, sich selbst unter=

scheidenden und in dem Unterscheiden den Unterschied aufhebenden und durch den Act der Unterscheidung und Aufhebung des Unterschieds sich selbst setzenden oder vermittelnden Geistes. Die Unterscheidung ist die hinausstellende, sich gegenüberstellende, sich objectivirende Thätigkeit des sich unterscheidenden Subjects, das seine sich unterscheidende Thätigkeit reproducirt, wiederholt, und sich als das unterscheidende und unterschiedene erfaßt, und damit den Unterschied aufhebt durch Setzung der Einheit beider. So ist das Object, als Product der Unterscheidung, das sich in ihm selbsterfassende Subject, und somit das sich im Object selbstbewußte Subject.

Das sich unterscheidende, objectivirende, sich gegenüberstellende Subject, um sich in der Gegenüberstellung sich auf sich selbst zu beziehen, ist der Geist an sich; der unmittelbar auf sich selbst beruhende und sich aus sich selbst bewegende oder unmittelbar sich wollende Geist, der in dieser Unterscheidung auf sich selbst zurückgeht oder sich erfaßt, ist der Geist als Object seiner selbst, oder der Geist für sich oder vor sich, der sich selbst gegenübersteht, zum Gegenstand hat, sich gegenüberstellt, und sich als der sich gegenüberstellende und gestellte erfaßt, und als die sich selbsterfassende Einheit beider ist er in seinem Ansichseyn für- oder vor sich seyender, und in dem Für- oder Vorsichseyn an sich seyender oder an und für oder vor sich seyender Urgeist. Er ist für sich im Ansichseyn, und an sich in dem Fürsichseyn, und so wirklicher Geist. Was blos an sich ist, kann sich nicht auf sich selbst beziehen, oder sich nicht unterscheiden. Das Unterscheiden oder Beziehen auf sich fordert ein Abstoßen von sich selbst, ein Herausstellen aus seiner reinen Innerlichkeit oder vor sich; ein Vorstellen seiner selbst. Dadurch bezieht sich der sich herausstellende oder sich vorstellende auf sich selbst, d. h. ist für sich, oder erfaßt sich als der Heraus- oder Sichgegen-

überstellende in dem Heraus- oder Sichgegenüberstellen und so als sich selbst, und ist an und für sich.

Würde das sich aus sich selbst bewegende oder heraustretende (expandirende) Subject sich nicht Object; so würde es sich verlieren in der Unendlichkeit der Expansion; es würde im Heraustreten nicht zugleich sich (seine Einheit) festhalten, oder in sich bleiben, oder an sich seyn; würde es im Object sich aber nicht selbst erfassen oder finden; so wäre es in dem Object entäußert, von ihm hingenommen, oder wäre nicht für sich, im Object nicht bei sich selbst, erfaßte es nicht als sich selbst. Das Object wäre ein unvermittelter, fester Unterschied. Aber das Subject gewinnt gerade durch seine Selbsterfassung in seiner Objectivirung die Freiheit über alle Objectivität; denn nur dadurch, daß es sich Object ist und in ihm selbst erfaßt, besitzt es sich wahrhaft, und hat die Macht, Alles außer sich zu besitzen. Nur durch die Selbstunterscheidung- und Erfassung in derselben kann es alles Andere von sich selbst unterscheiden und auf sich beziehen; alles Andere ist nur für den Geist, indem er für sich ist.

Dieses ist die Form des Selbstbewußtseyns, in dem das Bewußtseyn von Allem besteht oder seinen Grund hat. Das Selbst-bewußt-Seyn ist ein Wissen um das Seyn, in welchem der Wissende der Geist selbst ist, und weiß, daß er weiß, oder der wissende ist, d. h. sich als der wissende erfaßt. Das Selbstbewußtseyn ist das Wissen von sich in seinem Seyn, als dem Wissen von sich, oder seiner wissenden Thätigkeit. Der Geist ist also nur, indem er sich weiß, oder ein Wissen von seinem Seyn hat und dieses Wissen von sich weiß.

In der Anschauung objectivirt sich das Subject, stellt sich als Object gegenüber, und bezieht sich in ihm auf sich selbst, aber in unmittelbarer Form. Es reproducirt oder wiederholt der Geist nicht diese sich objectivirende und sich im Object selbst

erfassende Thätigkeit der Anschauung, oder macht nicht sein unmittelbares oder anschauendes Selbstbewußtseyn zum Object des Wissens, oder sein Selbstbewußtseyn ist nur ein anschauendes, kein denkendes, welches ein Wissen seines unmittelbaren Wissens ist. In der Anschauung hat der Geist ein Wissen von seiner Thätigkeit, aber ein unmittelbares, in welchem er sich die sich producirende Thätigkeit unmittelbar reproducirt, oder die äußere Vorstellung zur innern macht. In der Anschauung tritt daher der Unterschied des Anschauenden oder Vorstellenden und Vorgestellten nicht als solcher im Selbstbewußtseyn hervor, um aufgehoben zu werden, sondern ist nur unmittelbar aufgehoben. Die Vorstellung oder vorstellende Thätigkeit muß wieder zum Object des Geistes werden. So wird sie gedacht, d. h. der Geist wiederholt seine anschauende Thätigkeit, und damit wird er sich in seinem unmittelbaren Unterscheiden und Setzen als Subject-Object objectiv. Im anschauenden Selbstbewußtseyn stellt sich der Geist heraus oder gegenüber, und bezieht sich in diesem Gegenüberstellen auf sich selbst, oder reflectirt seine sich heraus- oder vorstellende Thätigkeit in sich, und gewinnt so eine Vorstellung von sich selbst. Die Unterscheidung und Einung in dem vorstellenden Selbstbewußtseyn ist also unmittelbar, so daß der Unterschied in der Unterscheidung nicht heraustritt und aufgehoben wird. Der sich in der Selbstanschauung erfassende Geist wird sich dieser Erfassung nicht wieder bewußt, oder sie wird ihm nicht zum Object. Dieses geschieht in der denkenden Selbstbestimmung des Geistes. Indem sich der Geist sein anschauendes Selbstbewußtseyn objectiv macht, oder es denkt, unterscheidet er sich als Subject, Object und die Einheit beider, oder erfaßt er sich als Subject, Object und die Einheit beider. Er unterscheidet seine sich herausstellende oder sich objectivirende Thätigkeit von seiner sich im Object erfassenden und in ihm in sich selbst zurückkehrenden, oder er unter-

scheidet sich als Subject des Objects und als Object des Subjects, und setzt damit den Unterschied derselben. Der Unterschied ist, daß das Subject das das Object Setzende ist, welches daher das Object in sich hat, oder Subject-Object der Möglichkeit nach ist, und daher sich actu als solches setzt. Das Object ist so, als ein gesetztes, von Subject unterschieden, steht also dem Object gegenüber, ohne daß sich noch das Subject in ihm erfaßte, ist mithin nur der Möglichkeit nach die Setzung der Einheit beider. Damit ist die Einheit beider als ein Drittes ebenfalls nur die mögliche, zukünftige Einheit beider, nicht actu.

Die denkende Thätigkeit ist wesentlich urtheilende, ist wesentlich abstrahirende, combinirende und determinirende selbstbewußte Thätigkeit, und bestimmt die Einheit durch Vermittlung des Unterschieds. In der Anschauung unterscheidet der Geist nicht das Verhältniß des Anschauenden und Angeschauten zur Anschauung als der Einheit beider; er setzt das Object dem Subject und beide ihrer Einheit, der Anschauung, nicht entgegen, sondern ihr Verhältniß ist ein noch ganz unmittelbares. Erst wenn der Geist seine Anschauung selbst zum Object seiner, sie bestimmenden, Thätigkeit macht oder sie denkt, tritt dieser Unterschied hervor; denn dieses Denken der Anschauung ist nur möglich durch Wiederholung der die Anschauung erzeugenden Thätigkeit, mithin der Thätigkeit des anschauenden Subjects und angeschauten Objects. Diese werden mithin in ihrem Unterschied oder in ihrem Verhältniß zu ihrer Einheit, der Anschauung, erfaßt. Im Denken der Anschauung unterscheidet der Geist das die Anschauung Producirende vom Product, hält beide auseinander, um sie auf einander zu beziehen, oder ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen. Das anschauende Bewußtsein unterscheidet diese nicht, setzt sie einander nicht entgegen, um ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen. Dieses

ist Sache des die Anschauung denkenden Geistes. Er unterscheidet das Anschauende von seiner Anschauung und dem Object derselben, um sie in ihrem wahren Verhältniß zu begreifen. In dieser denkend unterscheidenden Thätigkeit wird der Unterschied für sich erfaßt; denn die denkend unterscheidende Thätigkeit ist wesentlich eine abstrahirende und reflectirende, bei welcher der Geist jedes Moment oder Element des zu Unterscheidenden für sich in seiner besonderen Eigenthümlichkeit, im Unterschiede zum Andern erfaßt, um es in seinem Verhältniß zum Andern und zur Einheit zu bestimmen, oder eine freie, durch freie Thätigkeit vermittelte, Erkenntniß zu erlangen.

Der denkende Geist tritt zwischen die Vorstellung und das Object, und unterscheidet sie, um ihre Uebereinstimmung oder Einheit, oder ihre Nichtübereinstimmung oder ihren Widerstreit, Widerspruch zu erkennen, und diese Erkenntniß nennen wir Wahrheit, als Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Sache, dem Wesen. Diese ganze Thätigkeit fällt außerhalb des anschauenden Wissens in das denkende. Das Product der denkenden Thätigkeit ist der **Begriff**, die Uebereinstimmung, Einheit des Denkenden und Gedachten, wie die Anschauung die Einheit des Anschauenden und Angeschauten ist. Der Begriff ist die gedachte, vermittelte Anschauung. In dem Begriffe unterscheidet der Geist nicht blos die Vorstellung vom Objecte, sondern auch sich selbst in dieser Unterscheidung als das beide unterscheidende, oder denkende und begreifende Subject. Der Begriff ist daher die in der selbstbewußten Thätigkeit des Geistes bestehende Einheit des Wissens und Seyns, der Vorstellung und des Objects. Die Einheit der Vorstellung und des vorgestellten Objects ist im Begriffe also keine unmittelbare, wie in dem anschauenden Wissen, sondern eine durch Unterscheidung und Entscheidung ihres wahren Verhältnisses vermittelte und gesetzte, als Selbstbestimmung des, sich in dieser den-

kenden oder begreifenden Thätigkeit selbst erfassenden Geistes. Es ist also die Wiederholung, Wiedererzeugung der anschauenden Selbstthätigkeit des Geistes, durch welche er die Anschauung erzeugt hat, ohne sich des Hergangs oder Princips dieser Erzeugung selbst bewußt zu werden. Es ist eine Ueberzeugung von der unmittelbaren Erzeugung der Anschauung oder ein Wissen dieses unmittelbaren Wissens.

Der Geist geht also im Begriffe zurück auf das erzeugende Subject, und erfaßt dieses als das erzeugende, und unterscheidet es vom Object, als dem durch die Thätigkeit des Subjects Erzeugten, und das Erzeugen desselben von dem Erfassen desselben als sein eigenes Object, oder sein Erfassen in dem erzeugten Object und die Setzung beider, der erzeugenden und sich in derselben erfassenden Thätigkeit als Einheit beider.

Der Geist als Subject an sich, ohne sich durch seine eigene Thätigkeit Object zu sein, und das Sichobjectiviren oder sich als Object Setzen, ohne sich als Object in dieser objectivirenden, heraus- oder vorstellenden Thätigkeit, oder als Einheit des Subjects und Objects zu erfassen, setzt sich in seinem Unterschiede, oder setzt sich als Subject, Object und die Einheit beider der Potenz oder Möglichkeit nach, die nicht zugleich wirklich ist. Der Geist als Subject an sich, ohne sich als Object zu setzen, ist Geist, blos der Möglichkeit nach, oder der sich Object seynkönnende, aber nicht wirklich actu seyende Geist. Der sich zum Object machende Geist, ohne sich als Object zu erfassen, ist der Geist, der sich in dem Objectiviren seiner selbst als Object seiner selbst erfassen könnende also nicht actu wirklich seyende, oder der Geist als Object, ohne für sich zu seyn, oder sich als Object zu erfassen, der also nur die Einheit des Subjects und Objects seynkönnende, aber nicht wirklich, actu seyende Geist. Wenn das Subject blos an sich ist, ohne für und an und für sich zu seyn; so ist damit

auch das Object und die Einheit beider nur der Geist der Potenz, nicht aber actu, oder der Wirklichkeit nach seyende.

Dieses ist aber nicht die Bestimmung des Wesens Gottes, das seiner Natur nach keine Möglichkeit hat, die es nicht actu, wirklich, das vielmehr, als reiner Act (actus purissimus), die Aufhebung aller Möglichkeit durch Setzung seiner selbst ist. Indem sich Gott also, als Geist oder Subject, Object und die Einheit beider, actu oder als wirklich seyender setzt; hebt er den Unterschied seiner selbst, als Subject, Object und die Einheit beider, auf, d. h. setzt ihn in seiner Selbstbestimmung als das, was an ihm selbst, nicht er selbst ist; aber damit, was er außer sich seyn kann. So gewinnt er durch seine Selbstverwirklichung die Macht oder Möglichkeit, außer (præter) sich zu seyn, mithin ein Anderer zu seyn. Das Seynkönnen ist die Macht, Setzbarkeit eines künftigen Seyns. Gott setzt damit nicht sein eigenes Wesen, sondern die Möglichkeit, die er in seinem Wesen hat, und durch Producirung seines eigenen Wesens gewinnt oder in seine Macht bekommt, derselben mächtig wird. Durch die ewige Selbstverwirklichung erlangt Gott die absolute Freiheit über alles Seyn in und außer sich, um es frei setzen zu können. Die absolute Freiheit Gottes besteht nicht blos darin, daß sein eigenes Wesen der Form und dem Inhalte nach seine eigene freie Selbstbestimmung oder That ist, er sich also frei besitzt, oder frei aus, durch, in und bei sich selbst ist, sondern daß er auch die Macht hat, außer sich zu seyn, d. h. aus, durch und in sich ein anderes, durch sein Wesen bedingtes, Seyn zu setzen, und dabei in und bei sich selbst zu bleiben. Die göttliche Persönlichkeit setzt sich in ihrer Selbstverwirklichung als Subject, Object und die Einheit beider in Einem und demselben ununterbrochenen Act (uno eodemque actu), — so daß jede der drei Bestimmtheiten

nur dieselbe Personlichkeit Gottes ist. Im Denken dieses unmittelbaren reinen Actes tritt aber der Unterschied der göttlichen Persönlichkeit in jeder dieser drei Bestimmtheiten für sich, oder besonders hervor, es macht sich die Eigenthümlichkeit jedes für sich im Unterschiede zu den andern geltend. Dieses ist Folge des Denkens oder der durch die abstrahirende und reflectirende Thätigkeit sich vermittelnden unmittelbaren Selbstanschauung des Geistes. Der Geist unterbricht oder hemmt hiermit den Einen ununterbrochenen Act der unmittelbaren Selbstanschauung. Damit erlischt die Thätigkeit des Geistes in jeder Bestimmtheit, und setzt nicht ununterbrochen die drei Bestimmtheiten als Einen und denselben Act. Das Erlöschen des reinen Actes ist ein Versetzen desselben in die Potenz, oder ein Setzen desselben als Potenz. Der Geist geht bei der denkenden Thätigkeit auf sich selbst als den Denkenden zurück, den er als das Subject der denkenden Thätigkeit erfaßt, und ihn unterscheidet von dem Object und der Einheit beider.

Er erfaßt sich daher als das denkende Subject im Unterschied und Gegensatz zum Object und der Anschauung oder Vorstellung desselben. In der reinen Selbstanschauung des Geistes ist er selbst unmittelbar das anschauende Subject, angeschaute Object und die Anschauung als die Einheit beider. Indem nun der Geist diese Selbstanschauung reproducirt oder sie zum Object macht, oder denkt; so geht er auf sich selbst zurück, und erfaßt sich als das anschauende Subject im Unterschied und Gegensatz von sich als Object und der Einheit beider. Damit erfaßt er sich als Subject an sich, ohne sich actu Object und die Einheit beider zu seyn, d. h. er abstrahirt, indem er auf sich als Subject reflectirt, von sich, und wie er sich actu Object und die Einheit beider ist, d. h. er abstrahirt von der sich selbst als Object und die Einheit beider setzenden Thätigkeit, oder läßt diese Thätigkeit erlöschen, hemmt sie. Damit

entsteht ihm nun das Subject an sich als das Object und die Einheit beider seynkönnende, oder als Möglichkeit, Potenz.

Hiermit ist aber das Object und die Einheit seiner selbst ebenfalls blos der Möglichkeit nach in dem Subject an sich gesetzt, oder das Object ist der Geist als der sich als Object erfassen und die Einheit des Subjects und Objects seyn könnende. So ist der Geist Subject, Object und die Einheit beider seynkönnender, welcher Unterschied in seiner Selbstunterscheidung besteht oder gesetzt ist, der in Gott nicht Gott selbst, oder das Wesen Gottes selbst, sondern die in seinem Wesen gesetzte Möglichkeit, außer sich zu seyn, ist. Denn Gott oder das reine Wesen Gottes, als der absolute Geist, ist reiner Act, der, was er seyn kann, durch sein Wollen und Wissen actu ist, also keine Möglichkeit hat, die er nicht wirklich ist. Er ist Subject, Object und die Einheit beider in einem und demselben ununterbrochenen Acte, der nicht erlischt, sondern unendlich sich auf dieselbe Weise wiederholt. Das Erlöschen dieses Actes in dem Denken seiner unmittelbaren Selbstanschauung, in welchem eben der Unterschied oder das Princip des Unterschieds im Wesen Gottes besteht, ist nur Uebergangsact, der in einem und demselben Acte gesetzt und aufgehoben ist. Der Unterschied Gottes besteht nämlich, wie früher gezeigt, in der sich selbst unterscheidenden Thätigkeit, und in dieser ist er zugleich gesetzt und aufgehoben. Als Unterschied Gottes ist er gesetzt als das, was in Gott nicht er selbst ist, oder was Gott außer sich seyn kann, und damit gesetzt als nicht Gott selbst.

Dieser Möglichkeit bemächtigt sich Gott oder setzt sie als solche in seinem Selbstdenken. In der Selbstanschauung ist sie als unmittelbare nicht als solche gesetzt. Gott ist in Freiheit gegen sie gesetzt; sie ist nicht blos an ihm, sondern für ihn, sein freier Besitz, er ist Herr derselben. Beim Denken stellt

sich das denkende Subject seine Anschauung entgegen, oder unterscheidet sich von ihr. Nur damit beginnt die Freiheit des Geistes, wenn er seine Vorstellung sich zum Object macht. Dieses ist aber nur möglich, wenn er die Vorstellung als sein Product erfaßt, und sie damit von dem Objecte unterscheidet, um es von ihm zu unterscheiden und die Einheit beider zu setzen. Dieses ist die Reproducirung der sich selbst anschauenden Thätigkeit, oder das Denken derselben oder der Begriff. Der Geist kann sich also die Anschauung nicht zum Object des Denkens machen, ohne alle Elemente zu unterscheiden. Das Wesen producirt sich und ist sich so Object; es reproducirt sich, erfaßt sich selbst als das producirende Subject und Product oder Object, und ist so frei von beiden, ist die freie Einheit beider. Die Anschauung ist schon diese Einheit, in welcher das Producirende und Product vereinigt sind. Aber diese Selbstunterscheidung= und Erfassung ist als anschauende nur unmittelbar, in welcher der Unterschied nicht als solcher hervortritt, sondern nur unmittelbar aufgehoben ist.

In der denkenden Selbstproducirung oder Unterscheidung tritt nun der Unterschied in der Unterscheidung hervor, und wird nun mittelbar oder wirklich aufgehoben, und die durch dieses Bewußtseyn vermittelte Einheit gesetzt. Es wird der, in der Unterscheidung actu hervortretende, Unterschied gesetzt und zugleich aufgehoben; gesetzt wird er als das, was in Gott nicht er selbst ist, und so wird er zugleich aufgehoben, d. h. in die absolute Einheit erhoben, als das in ihr Enthaltene, aber sie nicht wirklich, also nicht selbst Seyende. Er wird negirt (tollitur) als das, was Gott selbst ist, gesetzt (servatur) als das, was in Gott nicht er selbst, und aufgehoben, erhoben, aufbewahrt in dem absoluten Selbstbewußtseyn als das Bewußtseyn eines Andern in Gott. In dem denkenden Selbstproduciren tritt der Unterschied in der Unterscheidung hervor, und wird

frei, d. h. als solcher erkannt, aber nur als ein anderes Seyn in Gott, und als solches gesetzt in der Unterscheidung, und diese also gesetzt in ihrer Einheit und ihrem Unterschied, oder es wird der in dieser Unterscheidung aufgehobene Unterschied in die, durch die Aufhebung vermittelte, absolute Einheit erhoben, und in dieser als die Einheit außer der absoluten Einheit gesetzt. Diese ist dann die unterschiedsfreie- und mächtige Einheit, die sich und den Unterschied in der Macht hat und beherrscht. Dieses ist erst das Höchste; das höchste, durch das Denken vermittelte und so vollendete Erkennen Gottes.

Da die göttliche Selbstverwirklichung und die Vermittlung derselben eine unendliche, ewige ist, so ist sie immer in der höchsten absoluten Form derselben wirklich, und Gott erfaßt immer die niedere, die höchste, absolute Form vermittelnde in dieser höchsten Form. Gott existirt immer in der absoluten Form; er will, weiß und wirkt sich immer in der absoluten Form, und reproducirt die sie vermittelnde Wollens-, Wissens und Wirkens-Form in dieser absoluten Form. Daher ist er oder seine Idee nicht durch die Idee der Welt vermittelt, sondern diese durch die reine Selbstvermittlung des göttlichen Wesens. Gott unterscheidet sich nämlich und setzt damit einen Unterschied, aber dieser ist nur in dem Unterscheiden. So ist dieses aber, als göttliches Selbstunterscheiden, zugleich ein Selbsterfassen in dieser unterscheidenden Thätigkeit. Damit ist dieser Unterschied von Gott ewig aufgehoben in dem Setzen seiner selbst; oder er ist in diesem Setzen als Unterschied von sich oder als ein anderes Wesen gesetzt. In Gott als Gott kann keine Möglichkeit seyn, die er nicht actu ist, aber wohl eines andern, von Gott verschiedenen, Seyns. Betrachtet man

die Vermittlung von den niedersten Formen; so vermittelt die Anschauung das Denken und dieses das vollkommene Erkennen, und hier vermittelt der gesetzte Unterschied, die Idee der Welt, die Idee Gottes. Denn nur, indem Gott in dem Unterscheiden den Unterschied setzt, kann er ihn in der Unterscheidung wieder aufheben. Denn wenn er gesetzt und zugleich wieder aufgehoben wird; so ist die Aufhebung durch die Setzung bedingt oder vermittelt, mithin die Idee Gottes durch die Idee der Welt vermittelt. Aber Gott schaut nicht an, ohne die Anschauung zu denken, und denkt nicht, ohne zugleich real zu erkennen, sondern er erkennt in Einem Act vollkommen, und wird sich in diesem der Vermittlung bewußt, oder reproducirt sie oder erfaßt sie in und mit dem Resultate. Es sind bei Gott die niedern, sein Wesen vermittelnden, Formen nicht wirklich, sondern nur die vollkommenste oder absolute; Gott existirt immer nur in der absoluten Form seines Wesens, und begreift die niedern nur als in ihr aufgehobene, nicht für sich wirkliche, oder vielmehr von den höhern producirt. Sein absolutes Wesen ist so die allein herrschende und wirkliche Einheit.

So ist auch die absolute Einheit in der Unterscheidung immer wirklich, und der Unterschied ist in dieser als ein nur möglicher gesetzt durch jene absolute Einheit. Der Unterschied kann aber überhaupt nicht als Unterschied erfaßt werden außer in der, sich in der Unterscheidung erfassenden, Einheit; er ist also das durch jene Einheit Vermittelte, Gewußte, Gewollte und Gewirkte. Die herrschende Einheit ist das bestimmende Princip der dienenden; denn wie, in welcher Form dieses in jenem enthalten ist, hängt von der herrschenden ab. Man kann daher das Niedere, das Höhere Vermittelnde nur aus dem Höheren erklären und wahrhaft begreifen. Das Höhere ist der Zweck, die Endursache; diese

ist vermittelt, aber sie setzt sich dieser Vermittlung voraus und vermittelt sich durch die Mittel, und bringt sich durch sie hervor. Sie ist daher überall in jeder Form oder jedem Vermittlungselement oder Moment, in jeder Stufe die herrschende, daher ganz und allgegenwärtige Einheit. Sie geht also als die Idee des Ganzen diesem in seiner Vermittlung voraus, und ist so, als causa sui, terminus, ex quo, per quem und ad quem. Im andern Falle hat man nur wirkende Ursachen (causæ instrumentales), und diese sind die das Ganze producirenden. So ist auch das absolute Wesen in Bezug auf seine Vermittlung zu betrachten.

Gott unterscheidet sich und setzt sich als die Einheit des sich unterscheidenden Subjects und unterschiedenen Objects. Die sich im Selbstunterschiede setzende oder erfassende Einheit unterscheidet in sich den im Unterscheiden gesetzten und aufgehobenen Unterschied als gesetzten und aufgehobenen, d. h. in dem Unterscheiden gesetzten und in der Einheit des Unterscheidenden und Unterschiedenen aufgehobenen oder in die Einheit als Unterschied erhobenen, gesetzten. Wenn sich also Gott selbst unterscheidet, setzt er sich zugleich im Unterscheiden als diese Einheit, oder das Unterscheiden Gottes ist zugleich sein Einen, so daß der Unterschied in ihm gar nicht als solcher aufkommen kann, sondern von seinem Wesen als solcher ausgeschlossen, negirt ist. Aber in dem Unterscheiden ist doch der Unterschied möglich, oder als möglicher; Gott kann nicht blos in seiner absolut wirklichen Selbstunterscheidung und Erfassung den Unterschied als möglichen setzen, sondern er setzt ihn auch wirklich als möglichen, weil er sich durch sich selbst, durch seine eigene Selbstunterscheidung und Erfassung, des Unterschieds in dieser Unterscheidung und Erfassung bewußt ist, ihn also in seinem reinen Selbstwollen, -Wissen und -Wirken will, weiß und wirkt. Gott unterscheidet und erfaßt sich anschauend und denkend; und hat

so ein, durch beide Acte vermitteltes, Selbsterkennen, Selbstbewußtseyn. In diesem ist Gott wirklich, oder dieses ist die Form, in welcher er sein Wesen immer setzt. In der anschauenden Selbstproducirung ist der Unterschied in der Unterscheidung noch potenziell, aufgehoben ohne Bewußtseyn dieser Aufhebung; in der denkenden ist er actuell, und wird mit Bewußtseyn aufgehoben, und dann in der, durch anschauende und denkende Selbstproducirung vermittelten, erkennenden Selbstproducirung als aufgehoben oder in das absolute Selbstbewußtseyn erhoben gesetzt. Das anschauende und denkende reine Wesen oder reine Selbstbewußtseyn ist aber nicht ohne das, durch sie vermittelte, Erkennen wirklich, sondern dieses ist das allein wirkliche, und die es vermittelnden Acte sind in diesem höchsten, vollendeten Acte immer als aufgehobene, potenzielle gesetzt. *Gott erkennt sie nun auch als solche aus der höchsten Form seines Wesens, und so und nur so erkennt er den Unterschied in dem anschauenden Acte als nur potenziell, unmittelbar, in dem denkenden mittelbar, actu aufgehoben in sich als aufgehoben, d. h. als Möglichkeit gesetzt in seiner absoluten Wirklichkeit, er erkennt, will, wirkt ihn als mögliches Wesen in seinem absolut wirklichen Wesen.*

Erst in dem höchsten Acte ist Gott seines Wesens vollkommen mächtig, hat es als absolut wirkliches oder in der absoluten Form producirt, und ist sich dadurch eben auch erst vollkommen der Möglichkeit in sich mächtig, und producirt sie in dieser Form als die Idee eines von sich verschiedenen Seyns.

Hieraus geht hervor, daß Gott auch in der anschauenden und denkenden Selbstproducirung seines reinen Wesens nur rein sich selbst producirt, und durch diese reine Selbstproducirung den Unterschied von sich oder das Andersseyn als Möglichkeit,

oder das ideelle Andersseyn. Denn er unterscheidet sich als Subject und Object und erfaßt sich in dieser Unterscheidung als die Einheit beider. Es ist nun in dieser selbstunterscheidenden und einenden Thätigkeit der Unterschied des unterscheidenden Wesens aufgehoben, aber als Möglichkeit in ihm gesetzt, nur in der anschauenden unmittelbar, im denkenden mittelbar, und dieses ist in der, durch beide vermittelten, erkennenden Selbstproducirung erkannt; und so besteht das vollkommenste, freieste Selbsterkennen, vollkommenste reine Selbstbewußtseyn und das vollkommenste, freieste Erkennen dieses Unterschieds als solchen oder Weltbewußtseyn. In den zwei ersten Acten ist Gott noch nicht vollkommen seiner selbst, seines Wesens und des Unterschieds mächtig; dieses ist erst in dem dritten und höchsten Productionsacte erreicht. Dieser ist aber der ewig absolut wirkliche, und die beiden ersten sind in ihm aufgehoben, in und mit ihm stets reproducirte. Es ist also in diesem dreifachen Acte der Selbstvermittlung immer Gott sich selbst unmittelbar Object, in und durch das er sich selbst unterscheidet und erfaßt, nicht das Andere, der Unterschied. Er reflectirt sich immer aus sich und durch sich selbst in sich, oder er ist rein aus, durch und in sich selbst, und alles Andere, die Idee der Welt, aus, durch und in Gott. Gottes Wesen ist daher nirgends durch die Welt, sondern immer nur durch sein eigenes Wesen vermittelt, und die Idee der Welt durch dieses so vermittelte Wesen Gottes vermittelt. Gott wäre sonst kein absolut selbstständiges, freies Wesen, nicht wahrhaft Herr seines Wesens und alles Andern außer ihm.

Die Einheit des Anschauenden und Angeschauten ist die Anschauung, die Einheit des Denkenden und des Gedachten ist der Begriff, die Einheit der Anschauung und des Begriffs ist die Idee.

In der ersten Einheit ist der Unterschied noch nicht als solcher gesetzt, also nur potenziell; in der zweiten tritt er als solcher in der Einheit und für sie hervor, actuell; in der dritten ist er potenziell und actuell gesetzt, d. h. ist wirklich gesetzt als möglich außer Gott, oder als ein Andersseyn im absoluten Selbstseyn Gottes.

Die wesentliche Selbstproducirung Gottes ist bisher nach ihrer Grundform erfolgt; jetzt tritt sie nach ihrem Inhalte hervor, und bringt damit das Wesen in seinem realen Unterschiede, oder als im Subjecte, Objecte und der Einheit beider real unterschiedene Einheit seiner selbst hervor, und verwirklicht sich in jedem, dem Subjecte, Objecte und der Einheit beider, in einer real unterschiedenen Form.

Da jedes Wesen Einheit seiner selbst ist, so kömmt es eben auf die Bestimmung dieser Einheit an. Diese Einheit ihrer selbst ist, als reale, objective, eine thätige Einheit oder thätige Beziehung auf sich selbst. Jedes Wesen ist also Beziehendes, Bezogenes und Beziehung selber: oder jedes Wesen, auch das niederste, ist eben, als Wesen, sich selbst setzendes Subject, Object und die Einheit beider. Der Unterschied ist nur, welches Subject es ist, und wie es sich daher Object und die Einheit beider ist. Das Subject an sich bestimmt die Art und Weise, wie es sich Object und die Einheit beider ist. Das tiefere und umfassendere Subject ist dieses nur durch seine größere Vertiefung und Erweiterung in sich, oder durch seine tiefere und umfassendere Selbstunterscheidung, durch welche es sich eben als Subject-Object mehr gegenständlich wird, sich gegenübertritt und sich so entschiedener, bestimmter (klarer) selbst erfaßt. Die größere Vertiefung und Erweiterung des Subjects enthält daher nur unbestimmtere, flachere Wesen, oder Einheiten seiner selbst in sich, und setzt sie der Möglichkeit nach, oder wie man

sagt, aufgehoben, d. h. zur Potenz in die höhere erhoben, in sich, d. h. das höhere, vollkommenere Subject an sich, als an sich seyende Einheit seiner selbst, ist vermittelt durch niedere Wesen. Diese muß es in sich setzen, wenn es sich auch nur als an sich setzen will. Es ist aber nicht sowohl durch sie, als vielmehr diese durch es. Denn es, als das höhere, begreift die niederen in sich, nicht umgekehrt. Es ist also der Zweck, der sich nur durch die niedern vermittelt, diese aber eben deshalb verursacht. Das höhere Wesen ist deswegen Ursache der niedern, weil es diese in sich der Möglichkeit nach begreift, oder vielmehr diese selbst ist, während die niedern die höhern nicht in sich begreifen, oder der Möglichkeit nach selbst sind, sondern dieselben vielmehr außer und über sich haben.

Das persönliche Wesen oder persönliche Subject an sich ist also vermittelt durch das Wesen der Natur, wie das höhere Naturwesen durch die niederen Naturwesen. Es setzt also die verschiedenen Naturwesen in sich, um sich als Subject an sich zu setzen, oder es vermittelt sich als Subject an sich durch diese Setzung. Insofern ist es nun Naturprincip. Es hat nämlich in dieser Vermittlung oder Hervorbringung als Subject an sich nicht sich selbst, sondern die Naturwesen, d. h. natürliche Einheiten, zum Object und Inhalt seiner Vermittlung oder als seine Vermittlung. Der Zweck der Vermittlung ist es selbst als persönliches Subject an sich. Aber eben, weil es sich nur als persönliches Wesen, oder als persönliches Subject an sich, nicht für oder an und für sich vermittelt, ist seine Vermittlung nicht es selbst als Object und Inhalt, sondern Naturwesen, d. h. natürliche wesentliche Bestimmungen. Es constituirt sich erst durch diese Vermittlung, oder bringt sich erst als Zweck hervor, damit es sich nun selbst Object, vor und für sich seyn kann. Die Persönlichkeit, als Subject an sich, ist

so erst die Möglichkeit, Macht, sich als Persönlichkeit Object oder sich persönliches Object oder für sich als Persönlichkeit zu seyn. (Es tritt hier Leibnitzens großer Gedanke in sein wahres Licht, in das er bei seinem Urheber noch nicht treten konnte, nämlich, daß jede Monade Trieb und Vorstellung nur mehr oder minder vollkommen hat, und daß sich eben dadurch die Monaden von einander unterscheiden. Nur unterscheidet Leibnitz nicht den Trieb und die Vorstellung, durch die sich die Monade als solche oder als reines Wesen, als Einheit seiner selbst constituirt, und durch diese die Einheit ihrer Organisation begründet.) Dieses ist eben der Begriff jedes Wesens an sich im Unterschied von dem Vor- oder Fürsichseyn desselben. Aber das Ansichseyn ist eben ein vermitteltes, kein schlechthin unmittelbares, und in dieser Vermittlung hat es sich zu produciren, um nur als das bestimmte Wesen an sich seyn zu können. Das Ansichseyn des Wesens muß also das Wesen so gut setzen, als sein Vor- und Fürsichseyn, und es muß das Wesen sein Ansichseyn setzen, damit es sein Vor- und Fürsichseyn setzen kann. Jener Act bedingt diesen.

Aber auch dieses Vor- und Fürsichseyn ist kein einfacher, sondern vielfach vermittelter Act, ein Act, der sich in vielen Acten darstellt. Wie das persönliche Subject an sich durch eine Reihe von Acten sich hervorbringt, in welchen es sich nicht selbst, sondern die natürlichen wesentlichen Bestimmungen zum Object und Inhalt hat, und es deshalb Princip dieser natürlichen wesentlichen Bestimmungen ist, so bringt es sich auch als Subject vor oder für sich in einer Reihe von Acten, in denen es sich also selbst zum Inhalt und Object hat, hervor, oder es producirt nun sein Ansichseyn, den erreichten Zweck seiner ersten Production, und ist nun vor und für sich. Es bezieht sich

also nicht auf sich selbst durch (mittelst) die natürlichen wesentlichen Bestimmungen, wie in der ersten Production, sondern lediglich durch sich selbst. Es ist das Object das in der ersten Production gesetzte Subject selbst. Es ist Subject-Object für sich. Da aber diese selbstobjectivirende Thätigkeit doch ebenfalls wieder kein einfacher, sondern ein vielfach vermittelter Act ist, so hat das Subject-Object in seiner Producirung Stufen, Entwicklungs- oder Vermittlungsstufen oder Acte, in denen es sich immer mehr begrenzt, immer mehr gestaltet und so bestimmter wird, und damit immer klarer und seiner selbst mächtiger hervortritt. Diese Vermittlungsacte sind aber weder natürliche, noch rein geistige, sondern natürlich-geistige. Das persönliche Subject ist wesentlich ein sich wollendes, wissendes und wirkendes. Als solches tritt es aber erst hervor, wenn es sich als solches Subject an sich producirt hat, und es will, weiß und wirkt nun auch erst die Vermittlungen, durch die es sich als Subject an sich constituirt hat; aber es will, weiß und wirkt sich in seiner objectivirenden, sich als Object vorstellenden Thätigkeit nur noch in der natürlich-geistigen, noch nicht rein geistigen Form. Die Bestimmungen des Objects seiner selbst sind daher real unterschieden von denen des Subjects an sich. Denn es gewinnt sich dieses ja erst als solches durch einen Vermittlungsproceß, in dem es sich als causa sui materialis, formalis und finalis wirklich durch die Naturbestimmungen setzt, und sich mittelst ihrer als Zweck wirklich seinem Ansichseyn nach hervorbringt. Alsdann kann es auch erst als persönliches Wesen thätig, mithin sich selbst und seine Voraussetzungen als solches produciren, d. h. eben wirklich wollen, wissen und wirken. In diesem, sich erst als persönliches Subject an sich constituirenden, Processe kann dieses nicht in dieser Form thätig seyn, eben weil es noch nicht actu persönliches Subject, d. h. wissendes, wollendes und so wirkendes Wesen ist. Es ist also in jenem Pro-

cesse nur in natürlicher Form thätig. (Dieses hat man die Idee in ihrem Außersichseyn genannt, und richtig verstanden, aber nicht, wie es Schelling und Hegel verstehen, ist sie es auch. Dieses war daher auch die Veranlassung zu der Lehre von der Natur in Gott in engerem Sinne, wie sie J. Böhme u. s. w. vortragen.) Erst das persönliche Subject an sich kann actu als Geisteswesen thätig seyn, d. h. erst sich selbst als Subject-Object, und damit auch seine, wenn auch nur noch natürlich-geistigen Vermittlungen zum Object seines Wollens, Wissens und Wirkens machen.

Aber auch die Acte und Formen seiner wirklichen persönlichen, d. h. sich als Selbst objectivirenden Thätigkeiten sind vielfach vermittelt. Die wissenden, wollenden und sich so wirkenden Thätigkeiten sind vermittelte Acte, die sich potenziren, und so sich erst in der wahren vollendeten Form setzen; sie sind so eben natürlich-geistig, durch welche die rein geistigen vermittelt sind. Die so noch unvollkommenen, die vollkommeneren vermittelnden Acte des Wollens, Wissens und geistigen Wirkens sind also noch nicht rein geistig, sondern noch natürlich-geistig, nicht wahrhaft ideell, dem Geiste entsprechend. Die sich selbst objectivirende Thätigkeit des persönlichen Subjects oder Wesens an sich, in dem es sich als Object producirt, um sich sodann als solches zu erfassen, ist aber deshalb kein rein geistiger, sondern ein natürlich-geistiger Act, weil sich eben das Subject im Object noch nicht selbst erfaßt, sondern noch im Produciren seiner selbst als Object begriffen ist, und sich erst vorstellt, um sich dann als die Einheit des Subjects und Objects, oder diese sich selbst vorstellende Thätigkeit als sein eigenes Thun zu erfassen, oder sie zu reproduciren. Es hat sich daher das Subject in seinem Vor- und Fürsichseyn, oder das Subject an sich in seiner Objectivirung, oder als Subject-Object noch nicht in seiner wahren, d. h. geistigen Form zum Inhalte

und Gegenstande, und als solchen producirt. Dieses ist erst der Fall, wenn es in dieser Objectivirung und durch sie sich so als Object durch Reproducirung dieser producirenden Thätigkeit erfaßt, oder an und vor oder für sich ist.

Dieses Erfassen als die Einheit des Subjects und Objects ist die rein geistige oder wirkliche Selbsterfassung. Wenn das Subject an sich Naturprincip im oben angegebenen Sinne ist, so ist das Subject als Object oder für sich natürlich-geistiges, das erste mit dem dritten vermittelndes Princip, und die Einheit beider oder das Object als sich selbst erfassendes Subject, (rein) geistiges Princip. Das persönliche Wesen producirt sich in diesem dritten als solches, oder in seiner wahren Form.

Je tiefer und umfassender nun das Wesen, als Einheit seiner selbst oder Subject an sich ist, desto tiefer und umfassender ist es als Object, oder vermag es sich als Object vorzustellen, oder desto tiefer, umfassender und deshalb vermittelter ist die Vorstellung von sich. Es enthält also die sich selbst vermittelnde Selbstvorstellung Vorstellungsacte, also niedere Vorstellungen, durch die es sich eben vorstellt, oder der Vorstellungsact des reinen Wesens ist vermittelt durch Vorstellungsacte. Die höhere Form der Vorstellung hat Vermittlungsformen in sich, durch die sie selbst erst die höhere ist. Das Subject an sich ist in dem Maaße tiefer und umfassender, als es Einheiten an sich als Acte seiner Selbstvermittlungen hat; das Subject als Object ist in dem Maaße tiefer und umfassender, oder stellt sich wirklich actu tiefer und umfassender vor, als es mehr sich vermittelnde Einheiten, d. h. Vorstellungen in sich begreift. („Nur die Fülle führt zur Klarheit.") Das Fürsichseyn des Wesens ist also in dem Maaße tiefer und umfassender, intensiver und extensiver, als das Wesen mehr aus sich heraus, sich gegenüber zu treten, und sich dabei festzuhalten, in sich zu bleiben vermag. Dieses ist aber nur durch Vorstellungsacte möglich.

Das flache, unbestimmte Wesen an sich kann auch nur eines ganz einfachen Vorstellungsactes fähig seyn. Der Ausgang des Subjects, d. h. das Subject als Object ist nur (wie Tauler in der ersten Weihnachtspredigt sagt) des Eingangs, der Rückkehr in sich selbst wegen. Der Ausgang ist eben der Vorstellungsact des Subjects, dessen Resultat die Vorstellung ist, der daher um so größer ist, je größer, d. h. tiefer und umfassender, intensiver und extensiver oder vermittelter das Wesen als Subject an sich ist. Dem Ausgange folgt aber der Eingang als Zweck jenes, und dieser kann daher nur dem Ausgange entsprechen: das Erfassen seiner selbst durch die Selbstvorstellung, oder der tiefere und umfassendere, intensivere und extensivere, d. h. vermitteltere Eingang als Rückkehr, oder das tiefere und umfassendere In- und Beisichseyn des Wesens ist vermittelt durch seinen tiefern und umfassenderen Ausgang; denn das Vermögen des sich selbst setzenden Ausgehens reicht nur so weit, als das Vermögen des im Ausgehen sich Festhaltens oder Zurückgehens, oder Insichbleibens im Ausgehen reicht. Durch so viele Acte daher die Vorstellung als Ausgang vermittelt ist, durch so viele ist auch der Eingang, die Selbsterfassung, in dem Vorstellungsacte vermittelt. Die sich selbst im Aus- und Eingange erfassende und begreifende Einheit des Subjects und Objects als der Begriff (die begriffene Idee des Selbst) beider ist daher wieder ebenso ein Inbegriff von und zwar anderen Acten, durch die sie vermittelt ist. Wie die Selbstvorstellung, so ist auch der Selbstbegriff ein vielfach vermittelter Act. Die Vermittlungseinheiten sind daher andere, in so fern sie das Subject an sich, andere, in so fern sie das Subject als Object, und andere, in so fern sie die Einheit beider vermitteln. Es hat daher jedes der drei Principien andere Bestimmungen in dieser Hinsicht in sich, durch die es sich eben deshalb auch in anderer Form selbst vermittelt, und es existi-

in dem reinen Wesen, als Subject, Object und Einheit beider, ein bestimmter realer Unterschied, oder das reale Wesen ist an sich real unterschieden. Es ist zwar dasselbe Wesen immer Inhalt, aber in anderer Form und Vermittlung.

Das persönliche Wesen, als Subject, Object und die Einheit beider, hat daher eine dreifache wesentliche, das Wesen als solches constituirende Form, mithin real unterschiedene Bestimmungen in sich, und ist so keine abstracte Einheit, keine abstracte, sondern real bestimmte Selbstgleichheit, und nur so vermag es eine mannigfaltig vermittelte Natur durch seine Selbstproducirung zu produciren.

III. Die Trinitätslehre als Bestimmung des Wesens im Unterschiede von der Natur Gottes.

Der erste Theil dieser Schrift hat dargethan, daß sich in der ganzen Entwicklung der alten und neuen Welt eine Art Trinität als wesentliche Bestimmung in dem Gottesbegriffe gezeigt hat. Bestimmter und entschiedener hat sie das Christenthum gelehrt. Die mit ihm hierin übereinstimmende Kabbalah faßt entschieden und ausdrücklich die drei ersten Sephiroth als das Wesen und die übrigen als durch dieses bestimmte Qualitäten oder als Natur des Wesens. Sie nennt sehr bezeichnend diese ersten drei Sephiroth auch Parzuphim, d. h. Angesichte, Vorderseiten, als das Wesentliche an der menschlichen Gestalt, um das Wesen damit im Unterschied von allen übrigen Bestimmungen auszudrücken. Sie bestimmt dieselben in ihrer Form als Geistigkeit, d. h. die wesentliche Form des Erkennens, das aus einem Erkennenden, Erkannten und einer Erkenntniß besteht. Die Erkenntniß geht hervor aus einem erkennenden Subject und erkanntem Object. Jede Erkenntniß, sey sie Anschauung, Vorstellung oder Begriff, ist die Beziehung eines Erkennenden und Erkannten.

Die Anschauung ist Product der anschauenden Thätigkeit eines Subjects, welches etwas anschaut, und dieses Etwas ist das angeschaute Object, und die Anschauung ist die zu Stande gekommene Erkenntniß dieses Objects.

Diese Trinität im Gottesbegriffe aller Zeiten drückt eigentlich aus, daß Alles, was in Gott ist, durch seine geistige Thätigkeit, oder als ein von ihm Erkanntes ist. Das Wesen Gottes ist sonach diese Erkenntnißform, die Natur das, was in ihr erkannt ist. Die Natur Gottes zeigt sich so als etwas Unpersönliches, das Wesen als etwas Geistiges, Persönliches, in dem und durch das jene besteht. Die Natur Gottes ist also eine Bestimmtheit des Geistes, oder einer Intelligenz, sie ist das Erkannte, Gewollte, setzt mithin das Erkennen und Wollen als ihr Princip voraus. (Das stimmt ganz mit der gewöhnlichen theistischen Bestimmung der Persönlichkeit Gottes überein, daß sie ein Wesen sey, das Verstand und freien Willen habe.) Das Erkennen ist aber, wie gezeigt, durch den Erkenntnißact, also durch ein erkennendes Subject und erkanntes Object vermittelt. Geist ist also hiernach nur als Intelligenz bestimmt. Der Begriff Geist, Persönlichkeit, ist ein Ausdruck, an den hierbei seiner begriffsmäßigen Bestimmtheit noch nicht zu denken ist. Es ist der Begriff des νους in der alten Philosophie, und nichts weiter. Diese Bestimmungen hebt in der griechischen Philosophie Proklus in seinen drei Dreieinheiten am entschiedensten hervor. Den Erkenntnißproceß macht auch die Kabbalah in ihrer Trinität entschieden geltend. *)

Diese Ansicht ist auch im Wesentlichen die der christlichen Trinität, wie sie sich in der patristischen und mittelalterlichen Philosophie darstellt. J. Böhme, welcher die christliche Trinität zu vermitteln sucht, stellt im Grunde in seiner reinen,

*) Vergl. Thl. I. S. 465 u. 489.

von der Natur unterschiedenen Trinität auch nur diesen Erkenntnißproceß im Allgemeinen dar, so daß sie nur die Intelligenz ist, in der die Natur besteht. Es ist aber so die Trinität immer nur die allgemeine Erkenntnißform, in der die Natur als Inhalt erkannt wird. Es ist daher das erkennende Subject nicht an sich bestimmt, wodurch es eben ein erkennendes, geistiges Subject ist, und es hat daher auch nicht diese Bestimmung zum Inhalte seiner Objectivität, durch welche es sich zum wirklichen Geist, Subject bestimmt. Es ist mit Einem Worte immer nur die bloße Erkenntnißform für die Natur, als den erkannten und gewollten Inhalt. Da bei J. Böhme der Wille Princip ist, so soll nur dieser als intelligenter, sich bewußter in freier Selbstbestimmung und Vermittlung der Natur angegeben werden. Das Wesen der Persönlichkeit ist hier immer nicht zur Sprache oder Bestimmung gekommen. Dieses ist aber nicht blos die allgemeine Erkenntnißform, mit welcher jeder beliebige Inhalt erkannt wird, sondern die wesentliche Erkenntnißform, d. h. welche dieses Wesen als ein solches constituirt, oder das Wesen in seiner Form als Wesen ist, und durch welche erst jedes andere, die Natur des Wesens möglich, real und formal bestimmt und so erkannt wird; damit wird nur der bestimmte Inhalt des Wesens als solchen, oder das bestimmte reale, d. h. hier persönliche Wesen begründet, und so aber auch erst die Persönlichkeit als ein reales Wesen, nicht als bloße Intelligenz oder Erkenntnißform gesetzt. Diese Form ohne Wesen oder mit einem blos ihr vorausgesetzten, nicht aber in ihr gesetzten Wesen ist eben nur hypostasirt, und so zum persönlichen Wesen gemacht worden.

Hierüber ist die Philosophie, wie gezeigt, bis jetzt noch nicht hinausgekommen. Was ist das Wesen des Geistes, der Persönlichkeit? Mag man Priester oder Weise fragen, und ihre Antwort scheint uns Spott über den Frager zu seyn. Denn

was ist natürlicher, bekannter und sich von selbst verstehender, als daß dieses Wesen ein sich selbst erkennendes und wollendes, und somit Subject und Object und die Einheit beider ist!

Auf diesen Begriff des Selbstbewußtseyns hat die neuere und neueste Theologie und Philosophie das persönliche Wesen in seiner Vermittlung zurückgeführt. Nachdem schon frühere Versuche gemacht worden sind, hat unter Andern Günther in neuester Zeit dieses in folgender Weise versucht: „Gott ist als absolute Persönlichkeit Einheit dem Wesen, Dreiheit der wesentlichen Form nach, oder Einer im Wesen oder Seyn, drei in der Form oder Existenzweise. Dreipersönlich ist der Eine, weil er als Seyn durch sich auch sein Wissen durch sich seyn muß, oder absolute Selbstanschauung ist und zwar in unmittelbarer Entgegensetzung Seines Wesens mittelst totaler Emanation desselben, folglich in totaler Identität, Wesensgleichheit des Emanirenden und Emanirten. Das Wissen Gottes um diese Identität ist abermals eine unmittelbare Anschauung und eben so objectiv real als beide Bedingungen desselben; Gott ist Wissen von seinem absoluten Seyn durch Potenzirung seines absoluten Seyns. Das Selbstbewußtseyn als eine Ueberzeugung vom Seyn entsteht durch vorausgegangene Zeugung. Diese ist in Gott die Substanz selbst, sein Wesen als Seyn durch sich. Diese Ueberzeugung vollendet sich in drei Momente, in der Synthese aus der Antithese durch den Erkenntnißact der Gleichheit zwischen Subject und Object. So sind also die Momente im göttlichen Bewußtseyn Substanzen oder Gott stellt sich in seiner unmittelbaren Selbstanschauung als Substanz real entgegen und verdoppelt sich und setzt sich durch diese Verdopplung als Einheit, oder vermittelt so die unmittelbare Einheit und bringt ihre absolute Form hervor. Das Subject und Object und die Einheit beider sind aber drei Substanzen. Dieses ist die Affirmation Gottes, seine immanenten Actionen, seine Offenbarung aus, in

und durch sich selbst, seine Offenbarung ad intra, oder seine absolute immanente Selbstverwirklichung. Diese begründet nun Alles außer Gott." *)

Wesen ist hier gleich Substanz genommen, und es ist offenbar darunter blos dasselbe verstanden, was Augustinus darunter versteht, d. h. der Inbegriff aller Realitäten Gottes in dem Sinne, wie oben S. 29—38 die Augustinische Ansicht entwickelt worden ist. Hier wird also Wesen, Substanz offenbar als Substrat der Realitäten und zwar als Intelligenz, d. h. wissende und wollende Substanz (Wesen) angenommen, welche diese Realitäten, deren Inbegriff sie an sich ist, setzt; diese macht sie sich zum Object und verdoppelt sich, weil Gott sich nur wieder ganz, d. h. alle Realitäten zum Object macht, und dieses dann wieder ganz, d. h. den Inbegriff aller Realitäten erfaßt, und so als die Einheit des Subjects und Objects wieder der ganze Inbegriff aller Realitäten ist. Hier wird also Wesen und Natur des Wesens nicht unterschieden, sondern jenes mit dieser verwechselt. Aber die Kirchenlehre unterscheidet Wesen, Personen und Eigenschaften Gottes, und zwar mit der Bestimmung: in essentia unitas, in personis proprietas. Diese essentia ist also vor allem zu bestimmen, und damit die unitas. Diese Bestimmung sind die Personen oder der persönliche Unterschied; in diesen und durch diesen sind die Proprietäten, oder der Inbegriff aller Realitäten als Natur des Wesens erst gesetzt. Das persönliche Wesen ist als an sich, für sich und an und für sich zu unterscheiden von der, durch es gesetzten, Natur an sich, für sich und an und für sich. Diese ist durch jenes An- und Vorsichseyn erst gesetzt. Nur in dem ersten setzt sich Gott selbst, sein Wesen

*) Vergl. Darstellung und Kritik der Günther'schen Philosophie in meiner Schrift: „Specielle Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie." Heidelberg 1837. S. 379—415.

oder Selbst, und dieses ist daher ihm Object, und er erfaßt es als sich selbst, oder ist die Einheit des sich als Subject und Object setzenden Selbst. Diese Einheit seiner selbst ist unmittelbar Gott selbst, sein unmittelbares Seyn oder Wesen. Seine Natur ist nicht unmittelbar er selbst, sondern Vermittlung, Bestimmung dieses Selbst, also mittelbares Object seiner selbst. In dieser setzt er sich in dieser oder jener abgeleiteten Bestimmung. Wenn ihm daher irgend eine Proprietät, oder alle, also die Natur Gottes, Object sind, so setzt er sich in ihnen nicht selbst als Selbst, und hat in ihnen kein reines Selbstbewußtseyn, sondern ein durch dieses erst bestimmtes.

Weshalb hat man aber diese Vermittlung der Idee Gottes bisher nicht gefunden? Der Ausdruck Selbstbewußtseyn enthält eine Zweideutigkeit, welche Veranlassung zu den größten Verwirrungen gegeben, und jede Begründung des persönlichen Wesens verhindert hat. Selbstbewußtseyn heißt eigentlich, oder im eigentlichen Sinne, das Wissen um das Seyn des Selbst, so daß dieses der Inhalt und das Object des Wissens, mithin das Wissende und Gewußte dasselbe, d. h. das Wesen selbst, nicht eine Bestimmung seiner Natur ist. Es ist das persönliche Wesen als solches im Unterschied von der Natur desselben das wissende Subject und gewußte Object. Durch dieses Selbstbewußtseyn ist erst ein selbstbewußtes Wissen eines anderen Seyns, zunächst der Natur des Wesens und der durch es vermittelten Thätigkeiten und Verhältnisse, dann eines Seyns außer dieser Natur möglich und wirklich. Bei Gott ist das nächste Object seines Wollens und Wissens sein reines Selbst, oder persönliches Wesen. Das nächste mittelbare, d. h. durch dieses reine Selbst und Selbstbewußtseyn vermittelte Object Gottes ist die Natur Gottes, und das weitere, das durch beide begründete Object, ist die Idee der Welt. Das selbstbewußte Wissen dieser Objecte ist nur ein durch das reine Selbstbewußt-

seyn bedingtes Wissen außer diesem, und dieses so bedingte Wissen ist nur möglich und wirklich durch dieses, indem nämlich das persönliche Wesen als Selbst sich Subject, Object und die Einheit beider nicht sowohl ist, sondern sich fortwährend als solches producirt und setzt. Das Seyn im reinen Selbstbewußtseyn Gottes ist also ein anderes, als in dem, durch es bedingten, Seyn außer ihm, der Natur Gottes und der Welt. Es ist dieses ein von dem Selbstseyn abgeleitetes, bedingtes, also secundäres Seyn, welches nur gewußt wird durch das Selbstseyn, das Seyn des Wesens, aus, durch und in ihm besteht, und nur gewußt wird aus, durch und in dem wesentlichen Seyn und Wissen desselben.

So lange man aber das persönliche Wesen nicht durch sich selbst bestimmt seyn und sich bestimmen läßt, so daß das Selbst Subject, Object und die Einheit beider ist; so hat man es eben blos vorausgesetzt, und nicht als solches gesetzt, sondern nur als Natur des Wesens und zwar so bestimmt und gesetzt, daß es aus der Vielheit der Inhaltsbestimmungen dieser Natur sich auf sich selbst, als die bloße Einheit derselben, bezieht, und als solche aus ihnen als Einheit des Subjects und Objects zurückkehrt. Dieses ist dann aber kein Selbstbewußtseyn, sondern ein selbstbewußtes Seyn, das eben ohne jenes unmöglich ist. Es fehlte so Gott mit dem reinen Selbstbewußtseyn, oder persönlichen, sich selbst setzenden Wesen jedes selbstbewußte Wissen außer ihm, der Natur Gottes und der Welt. Eben so fehlt dem Menschen mit dem reinen Selbstbewußtseyn das selbstbewußte Welt- und Gottesbewußtseyn. Dieses selbstbewußte Seyn hat man auch beim Menschen mit dem reinen blos vorausgesetzt, also keines von beiden gesetzt.

Diesen bisherigen Ansichten liegt ein versteckter Naturalismus zu Grunde, nach welchem das persönliche Wesen oder Selbst sich nicht Subject und Object und die Einheit beider,

sondern das Subject entweder ein bloßes abstractes Substrat, Indifferenz, abstracte Identität, und in diesem Sinne logische Substanz als bloßes allgemeines Seyn ist, dessen reale, an sich seyende Bestimmung das an sich seyende Ideelle, und wegen diesem Ansichseyn blindes, unbewußtes Seyn, genannt Natur, mithin bloße Natursubstanz ist, das sich objectivirt und realisirt, für sich, d. h. sich Object, und als solches das an und für sich gesetzte Ideelle oder der Geist ist.

Dieser idealisirte Naturalismus hat seine Grundlage schon in der griechischen Philosophie. Die alte Welt hat nämlich das Ideelle, Geistige nicht als ein an sich selbst bestimmtes, selbstständiges, als solches vermitteltes, sondern nur durch die Mittelursachen, die Materie, bestimmtes, und sich durch es bestimmendes, bewegendes Seyn gefaßt. So das Seyn der Idee Gottes und der übrigen Ideen (vergl. den ersten Theil dieser Schrift, die Einleitung, ferner diesen Theil S. 5 ff., S. 21 ff.). Darnach war weder ein überweltliches, übernatürliches und übercreatürliches Wesen oder Gott, noch auch ein übernatürlicher, weltfreier endlicher Geist möglich. Das Christenthum stellte nun in seiner Trinitätslehre eine wahrhaft übernatürliche, selbstständige, an sich und durch sich selbst, d. h. ihr eigenes Wesen sich bestimmende und so bestimmte Idealität sowohl in der Idee Gottes, als der Idee des endlichen Geistes auf. Denn es sind hier die, die Idee oder vielmehr das Wesen Gottes im engern Sinne constituirenden, Principien, Vater, Sohn und Geist dasselbe Wesen, gleichen Wesens; das Subject und Object und die Einheit beider ist hier dasselbe Wesen. Der Begriff der Homousie ist hiernach in seiner ganzen Tiefe bezeichnet, und erklärt, weshalb sich die Kirche so entschieden gegen jede andere Fassung, gegen die Homoiousie erklärt hat. Sie unterschied nun, wie oben bemerkt, näher das Wesen Gottes, die Personen und Proprietäten, d. h. Natur Gottes, und bestimmte dieses so: in essentia

unitas, in personis proprietas. In jeder Person setzt sich das persönliche Wesen selbst als solches, und deshalb ist jede dieses selbst, nur in anderer Form oder Bestimmung. Daher ist dieses Wesen wesentlich mehrpersönlich, und dreipersönlich ist es, weil das persönliche Wesen nur in dieser Bestimmung sich als wirkliche Persönlichkeit constituirt.

In den Personen sind die Proprietäten, weil sie, als die Bestimmung des Wesens an sich, sowohl die Principien des Wesens als der Natur sind; oder weil sie das bestimmte Wesen, und so auch der in und durch das Wesen bestehenden bestimmten, d. h. ihm entsprechenden Proprietäten sind. Die Personen sind in und durch sich, die Proprietäten in und durch sie; wie jene sich immer selbst setzen, so setzen sie auch in diesem Selbstsetzen die Proprietäten. Die Personen, προςωπα, Parzuphim nach der Kabbalah, sind nie ohne die Proprietäten; aber sie sind, als persönliche Unterschiede, nur durch sich selbst, nicht durch die Proprietäten, Natur, diese aber durch sie vermittelt. J. Böhme hat dieses auch entschieden ausgesprochen, aber nicht begründet. Die übrigen Unterschiede der Proprietäten sind keine persönlichen Unterschiede, sondern Unterschiede der Personen; nichts Persönliches, keine Personen, προςωπα, Parzuphim, sondern an sich etwas Unpersönliches, nur aus, in, durch die Personen Seyendes. Daher setzt sich Gott, wenn er sie setzt, nicht als Person, sondern als diese schon voraus, weil die Proprietäten nur aus und in den Personen bestehen. Man nennt zwar das persönliche Wesen und die Natur desselben Person, und sie ist allerdings auch in ihrer ganzen Bestimmung als wirklich in beiden gesetzt; aber die Natur vermittelt nicht das persönliche Wesen, sondern setzt dieses zu ihrer eigenen Vermittlung schon voraus. Die Vermittlung des persönlichen Wesens und der Natur desselben sind zwei unterschiedene und zu unterscheidende Acte, von denen sich jenes als der Grund dieser

verhält. Daher setzt sich Gott nur als persönliches Wesen, Persönlichkeit, wenn er dieses im Unterschiede von der, in ihm bestehenden, Natur zum Inhalt oder Object hat, und so es setzt. Wird aber das göttliche Wesen blos als ein solches vorausgesetzt, genannt, nicht erkannt, d. h. nicht wirklich gesetzt, und nur als persönliches Subject seinen Proprietäten, Attributen, oder seiner Natur unterstellt als suppositum, und als Object diese Natur gefaßt, durch die das Subject sich auf sich selbst bezieht oder sich als wirkliches Subject setzt und erfaßt; so kommt Gott niemals zu sich selbst, weil er sich nicht als Selbst vorstellt, oder sich als solches Object ist, und als solches sich erfaßt, und ist daher auch keine wirkliche Persönlichkeit, kein wirkliches persönliches Wesen. Denn Gott unterscheidet sich dann nicht als persönliches Wesen, und seine Unterschiede in dieser Unterscheidung sind keine persönlichen, sondern unpersönliche Proprietäten, Attribute. Durch diese unterscheidet er und stellt sich nicht vor als Person, sondern seine, durch diese erst zu setzenden, Attribute, Proprietäten der Person. Die Attribute können aber, wenn die Persönlichkeit nicht an und für sich gesetzt ist, auch nicht von ihr gesetzt werden. Dazu wird erfordert, daß die Persönlichkeit, das persönliche Wesen, nicht blos als Subject, persönliches Wesen an sich vorausgesetzt wird den Attributen und diese ihm Object sind, durch die Gott in sich selbst zurückkehrt, oder sich als persönliches Subject erfaßt, sondern daß er sich als persönliches Wesen an sich Object wird, und sich durch dieses erfaßt. Nur so ist auch die Persönlichkeit eine Dreipersönlichkeit, ein dreifach persönlicher Unterschied, nämlich das sich unterscheidende Subject und das unterschiedene Object und die Einheit beider Persönlichkeit, und die Persönlichkeit an sich, für sich und an und für sich. Dieses ist die Bestimmung des persönlichen Wesens Gottes, oder das als Persönlichkeit bestimmte Wesen, das dann auch eine bestimmte, d. h.

der Persönlichkeit entsprechende Natnr produciren kann. Jeder persönliche Unterschied enthält in sich bestimmte Proprietäten, die er in seiner Selbstproducirung producirt und beherrscht, herrschende Einheit derselben ist. Das persönliche Wesen an sich producirt in seiner Selbstproducirung die natürlichen, das persönliche Wesen für sich producirt in seiner Selbstproducirung die natürlich-geistigen, das persönliche Wesen an und für sich producirt in seiner Selbstproducirung die geistigen Proprietäten und beherrscht sie. Die Natur oder Organisation des persönlichen Wesens, als natürliche, natürlich-geistige und geistige, ist so erst begründet aus dem persönlichen Wesen, dem persönlichen Unterschied, oder ist erst Natur, Organisation des persönlichen Wesens, und wirklich aus, durch und in demselben, durch sein eigenes Aus-, Durch- und Insichselbstseyn.

Anmerkung. Sowohl der Pantheismus als der Theismus haben bisher deshalb diese Trinität nicht begrifflich erkannt, weil sie das Wesen und die Natur desselben nicht gehörig unterschieden, sondern diese für das Wesen gehalten haben. Denn auch der Theismus setzt das Wesen blos voraus, und bestimmt es nicht durch die sogenannten Personen, und mithin diese selbst nicht als Personen, als persönlichen Unterschied, aus dem dann die Natur Gottes hervorginge. Er setzt so auch diese nur voraus, zeigt nicht, wie sie aus, durch und in dem Wesen besteht und von ihm producirt wird. Daher sowohl die Lehre vom Wesen, als auch der Natur Gottes von den Theologen so princip- und geistlos behandelt wird. Bei diesen Umständen darf man sich nicht wundern, wie Schleiermacher die Trinität in einen Anhang verweisen konnte. Er weiß mit ihr eben nichts anzufangen, findet keine Stelle für sie in der Dogmatik. Nicht viel besser machen es im Grunde andere Theologen; sie befinden sich eben mit dieser Lehre in Verlegenheit. Diese kann selbst ein Twesten nicht verbergen, und

obgleich er mit gewohntem Scharfsinne eine Erklärung der Trinität aus der Natur des menschlichen Selbstbewußtseyns versucht, so endigt er doch mit dem Bekenntniß: non liquet; er habe nur eine analogische Erläuterung dieses Dogma's geben wollen. (Dogmatik, Bd. II., S. 223.) Uebrigens ist seine dogmengeschichtliche Auseinandersetzung sehr lehrreich. — Daß Schriften über Dogmatik ganz principlos die Eigenschaften dem Wesen Gottes und der Trinität vorausgehen lassen, darf man sich bei diesen Umständen kaum mehr wundern, viel weniger, daß sie die Eigenschaften Gottes gar nicht aus dem Wesen Gottes abzuleiten versuchen, und sie nur ganz empirisch behandeln. Der Natur Gottes, in und durch die doch die Eigenschaften Gottes im engern Sinne nur verstanden und erklärt werden können, wird nicht einmal gedacht, viel weniger sie aus dem Wesen Gottes abgeleitet. Wie sich eine solche Theologie gegen die Angriffe des neuern und neuesten Pantheismus verhalten muß, ist klar. Dieser hat dann leichtes Spiel.

Katholischerseits erscheinen gegenwärtig drei Bearbeitungen der Dogmatik von philosophisch gebildeten Männern, die zu Erwartungen berechtigen, von Berlage, Kuhn und Staudenmaier. Es ist aber nur die speculative Theologie des Letztern bis jetzt ganz erschienen. Staudenmaier folgt in der Trinitätslehre ganz Richard von St. Victor, der sie auf den Begriff der Liebe gründet, worüber sich der erste Theil schon ausgesprochen hat. Aber er gibt dabei treffende Erläuterungen und Bestimmungen der Trinitätslehre aus der Natur des menschlichen Selbstbewußtseyns. (S. 596 ff.) Wenn er nun S. 633 sagt, daß die Einheit des Erkennenden und Erkannten in dem Selbstbewußtseyn Identität werde, so kann dieses nur von dem Wesen im Unterschiede der Natur verstanden werden, und diese Bestimmung ist eben nur Bestimmung des persönlichen Unterschieds, der Personen als solcher. Wird diese

nun begrifflich gefaßt und so das persönliche Wesen wirklich als solches bestimmt, was freilich hier nicht geschehen ist; so fallen die Bedenklichkeiten hinweg, welche den Verfasser abhalten, die menschliche Persönlichkeit für dreipersönlich zu halten. Aber alsdann muß auch von der Trinität, als Bestimmung des Wesens Gottes, ausgegangen, und von ihm zur Natur und den, in ihr und durch sie bestehenden, Eigenschaften fortgegangen werden. Nur so können Wesen, Natur und Eigenschaften Gottes begründet, und nur so kann auch die speculative Theologie eine Wissenschaft werden.

Zweiter Abschnitt.
Die Natur Gottes.

Eintheilung.

Es ist vor Allem zu unterscheiden und zu prüfen, wie man bisher die Natur Gottes an sich und in ihrem Verhältniß zum Wesen Gottes aufgefaßt hat, dann wie sich das Wesen oder die Principien des Wesens als die Principien der Natur, und somit als Real- und Formalprincipien der Natur erweisen, und die Natur in ihrer allgemeinen und besondern Form bestimmen und produciren. Daher:

1) die Natur Gottes in ihrer bisherigen Bestimmung;
2) die Principien des göttlichen Wesens als Real- und Formalprincipien der Natur Gottes;
3) die Natur Gottes in ihrer allgemeinen Bestimmung durch ihr Wesen;
4) die Natur Gottes in ihrer besonderen Bestimmung durch ihr Wesen.

Erstes Kapitel.
Die Natur Gottes in ihrer bisherigen Bestimmung.

Das Wort Wesen und Natur ist bis in die neueste Zeit nicht bestimmt unterschieden worden; Natur im allgemeinem Sinne ist dem (durch Entwicklung, Bildung u. s. w.) Erworbenen entgegengesetzt, und weiter dem Zufälligen, Accidentellen,

Veränderlichen, und heißt so die bleibende Eigenthümlichkeit, feste Bestimmtheit der Wesen. In diesem Sinne wurde es mit Wesen gleichbedeutend genommen, und so als der beharrende Grund der Dinge in ihren Erscheinungen angesehen. Aber schon in den ältesten Zeiten wurde doch das Wesen von der Natur, auch in diesem allgemeinen Sinne des Wortes genommen, unterschieden, und jenes als das, die Natur bestimmende, Seyn und so als Urseyn, diese nur als die wesentliche Bestimmung desselben gefaßt. Wesen blieb so immer der Bestimmungsgrund der Natur, wenn auch diese als die wesentliche, d. h. bleibende Bestimmung des Wesens gefaßt wurde. Dieser Bestimmungsgrund, an sich bestimmt, oder als ein bestimmter gefaßt, ist dann die primitive oder Urbestimmung, die Natur die secundäre oder abgeleitete bleibende Bestimmtheit oder Grundeigenthümlichkeit. Dieses ist die später geltend gewordene Unterscheidung des Wesens, der Attribute und Modificationen. Kant hat diese Bestimmung genauer und schärfer unterschieden. Er unterscheidet (vergl. oben S. 50 u. 95 die Stellen aus Kant) in den synthetischen Urtheilen a priori dem Subjecte nothwendig angehörende Bestimmungen. Er sagt: „solche Prädicate werden zum Wesen gehörige (ut essentiam pertinentia) Prädicate genannt; die andern von Begriff (unbeschadet desselben) abtrennliche heißen außerordentliche. Die ersten gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (ut constitutiva), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (ut rationata)." Diese ersten nennt nun Kant Wesen, essentia, die letzten Attribute, Eigenschaften. Die außerwesentlichen oder außerordentlichen, wie Kant sie nennt, sind nach ihm entweder innere modi, oder Verhältnißmerkmale (relationes).

Eine Unterscheidung des Wesens und der Natur Gottes in diesem Sinne findet sich zuerst in der Kabbalah und bei

J. Böhme, und auf diesen Begriffen beruht die ganze Theosophie derselben.

Die Kabbalah bestimmt die drei ersten Sephiroth als Gottes Wesen und die übrigen regierenden. Die drei ersten constituiren das Wesen, sind die das Wesen vermittelnden Principien. Sie heißen daher auch wesentliche, und die übrigen wirkende Eigenschaften, Maaße oder Attribute Gottes, und deshalb werden auch alle zehn Sephiroth zusammen als acht vorgestellt, wobei die drei wesentlichen für eine gezählt werden. Unter Eins werden vielfach die drei höheren Sephiroth verstanden, oder Gottes Wesen, die wesentlichen Attribute. Sie sollen offenbar das Wesen des Geistes constituiren. Bestimmter hat J. Böhme diese Unterscheidung begründet. Er geht von dem Urgrunde aus und zu dem dreifaltigen Geist fort, und unterscheidet von ihm die Natur Gottes. Die Vermittlung und das Leben dieses dreifaltigen Geistes in sich selbst außer der Natur nennt Böhme die magische Geburt Gottes, und das durch diese bestimmte Leben in der Natur die wesentliche Geburt Gottes.

J. Böhme unterscheidet das Wesen Gottes bestimmt von der Natur desselben, und faßt das erstere entschieden als das Princip der Natur. Nach ihm ist Gott, als die Dreiheit oder der dreifaltige Geist, „Willen-Geist," unabhängig und frei von der Natur, wird nicht von der Natur ergriffen, sondern wohnt in sich selber, und die Natur des Wesens ist durch ihn bedingt; er durchwohnt die Natur kraft der Selbstinwohnung. Die, das Wesen vermittelnden, Principien sind Vater, Sohn und heiliger Geist, als Personen der Gottheit. Selbstständigkeit oder wesentliche Bestimmung hat jede Person als Princip des Wesens, und diese Principien sind sowie gegen die Natur, so auch gegen sich selbst selbstständig; es wird keines von dem andern ergründet. Die göttlichen Personen der Trinität unterscheiden sich

daher auch von den drei Principien der Natur, und verhalten sich zu diesen wie der hervorbringende zu dem hervorgebrachten Lebensgrund (vergl. die Lehre des deutschen Theosophen J. Böhme, von Dr. Julius Homberger. München 1844. S. 41). Böhme bestimmt so Gott als geistiges, intelligentes Wesen; denn er ist an sich Wille und Verstand, und der Geist, so bestimmt, wird Willen-Geist genannt. Dieser ist dreifach, steht in dreifacher Beziehung zu sich selbst, und ist eine dreifache Selbstbestimmung- und Vermittlung, und wird sogar als ein Leben, Lebensproceß im Unterschiede von dem Leben und Lebensprocesse in der ewigen Natur erfaßt. Damit wäre also von J. Böhme eine wesentliche Selbstvermittlung, ein rein wesentlicher Lebensproceß Gottes, und zwar ein rein geistiger, sich selbst erkennender und wollender und so die Freiheit Gottes von der Natur positiv begründet. Alsdann wären die Personen der Gottheit als solche, d. h. als das Wesen Gottes als persönliches vermittelnde Principien, nicht mehr blos vorausgesetzt, aus der christlichen Religion angenommen, sondern wirklich begründet. Ob dem wirklich also sey, wird sich später zeigen.

Auf die Theosophie J. Böhme's gründet nun Schelling seit dem Jahre 1809 seine, auf seine Naturphilosophie folgende, Idealphilosophie, in welcher nun die Lehre von der Natur Gottes entwickelt ist. Zwar hat er schon früher die Lehre von einer ewigen Natur in Gott in folgender Weise vorgetragen: „Gott ist, sagt Schelling (Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1., S. 52 u. 54), als Einheit, als Unendlichkeit und als absolute Identität beider nur ein und dasselbe ungetheilte Wesen, als jedes ganz, und doch keines davon allein ohne das andere. In der absoluten Identität ist jedes für sich absolut und erzeugt nur Absolutes. Ihr Einsseyn in bloßer Relation gebiert dagegen nothwendig ein endliches und auf Affection beruhendes

Seyn. Die Einheit ist das Affirmative, die Unendlichkeit das Affirmirte. Es ist also im All kein Unterschied eines an sich Objectiven, und eines an sich Subjectiven, sondern das Objective ist nur das unendliche Fürsichseyn der in Gott begriffenen Positionen, oder es ist die Einheit in der Unendlichkeit; das Subjective ist nicht blos Einheit im Gegensatze der Unendlichkeit, sondern aufgelöst in der Einheit; die Einheit in der Unendlichkeit, oder die Einheit, wiefern sie Centrum ist jeder Position für sich, ist der Grund der Natur als der ewigen Geburt aller Dinge."

Die im ersten Theile dieser Schrift (S. 171 ff., 521 — 565) gegebene Darstellung und Kritik der Schelling'schen neueren und neuesten Lehre von Gott hat gezeigt, daß Schelling keineswegs den ganzen tiefen Sinn der Theosophie J. Böhme's erfaßt und weiter gebildet hat. Das Wesen und die Natur Gottes ist bei J. Böhme viel tiefer gefaßt und bestimmter unterschieden, als bei Schelling, der hier noch viel mehr im Naturalismus befangen ist, als J. Böhme.

Franz Baader hat J. Böhme's Lehre von Gott zwar weniger selbstständig, aber dafür auch treuer aufgefaßt, und mehr im christlichen Geiste dargestellt. Dieses gilt besonders auch von der Natur Gottes, wie denn die Schriften dieses tiefen, urkräftigen Geistes sowohl an sich, als auch insbesondere für das Verständniß J. Böhme's von der größten Wichtigkeit sind. Die von J. Böhme entschieden geltend gemachte Unterscheidung des dreifaltigen absoluten Geistes von der Natur desselben tritt bei F. Baader noch entschiedener oder bestimmter hervor, und ist in dieser Beziehung von ihm weiter ausgebildet worden. „Gott," sagt er, „der ewig seine Wunder erweisen, sich selber nach seinem Vermögen offenbar werden, seine Subjectivität mit seiner Objectivität ausgleichen will, bewirkt diese Offenbarung oder Selbstbeleuchtung nicht unmittelbar, auch

nicht blos durch Fassung oder Setzung seiner ewigen Natur als Subjectivität und Gebärerin dieser Wunder, sondern nur mittelst des aus dieser Natur aus sich ewig eingebärenden Wortes, welches diese Natur aufschließt, so daß sie ihre Wunder in Ihm ins Licht hervorzubringen vermag. Dieses Wort ist der Begriff der Subjectivität und Objectivität. Es ist der Erstgeborene vor aller Creatur." (Ferm. cogn., Heft VI., §. 7.) Auch läßt Baader Gott nach J. Böhme sich ohne die Natur Gottes, aber freilich nur auf magische, nicht leb- und leibhafte Weise gebären, und nennt dieses den h. Ternar nur in potentia, den auch schon die Juden in ihrem Ensoph gekannt hätten. Erst durch das Medium der ewigen Natur als Werkzeug trete er in actum. Daher sey auch die Weisheit in der ersten magischen Entwicklung nur das Auge der Wunder, d. h. nur in der Form der innern Anschauung, welches nur durch die Fassung, durch Natur, Licht werde. „Durch diese ewige Natur gebiert sich," sagt Baader, „jenes tiefste Mysterium der Gottheit zum offenbaren Gott aus, zum dreifaltigen naturfreien, aber nicht naturlosen Geist." (Vgl. meine Darstellung des Baader'schen Systems in meiner speciellen Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie. Heidelberg, 1837.)

Schleiermacher bestimmt die Natur des Wesens als den Inbegriff von sich ergänzenden Gegensätzen.

Billroth hat in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie S. 66 den immanenten Proceß Gottes als die Verwirklichung des göttlichen Lebens, Selbstbewußtseyns und der Freiheit Gottes aufgefaßt. Das Leben Gottes ist ihm dadurch bedingt, daß Gott eine Natur hat, d. h. daß sein Wesen überhaupt eine perenirende Ineinsbildung unterschiedener, sich durchdringender Momente ist; sein Selbstbewußtseyn ist dadurch bedingt, daß er innerhalb dieser Natur oder Substanz sich als

den Setzenden, als Subject, von sich als den Gesetzten, Object, ewig unterscheidet; seine Freiheit ist ihm dadurch bedingt, daß Gott diesen Unterschied aber auch eben so ewig wieder aufhebt.

Der jüngere Fichte wiederholt nur in seiner Abhandlung „zur speculativen Theologie" und in seiner neuesten Schrift: „Die speculative Theologie" (Heidelberg, 1846), die frühere und spätere Schelling'sche Ansicht in seiner Gotteslehre. Auch Fichte geht, wie Schelling in seiner Naturphilosophie, von der Idee als Einheit und Unendlichkeit aus und sucht beide immer weiter mit einander zu vermitteln, und steigert sie, wie Schelling in seiner spätern Idealphilosophie, zur Persönlichkeit und Natur Gottes. Er faßt die Einheit in ihrer höchsten Form als Selbst oder Persönlichkeit, und die Unendlichkeit als Natur Gottes, die er als Weltwirklichkeit bestimmt. Er sagt: „Gott unterscheidet sich von der eigenen Unendlichkeit in ewig unveränderlicher Einheit: dies macht ihn zum absoluten Ich. Aber sich mit sich selbst vereinigend, setzt er damit, als eben so ewig, den Gegensatz davon in sich voraus: dies ist seine Unendlichkeit, die reale Seite in ihm, die Natur in Gott. Beides zuletzt, in seiner unendlichen Ausgleichung, macht ihn zur ewigen Person." Der Begriff des Ur-Ichs wird als der Begriff der sich reflectirenden Einheit des Unendlichen gefaßt, und ausdrücklich jede Mehrheit oder Verdopplung ausschließend erklärt. (Fichte's Zeitschrift, Bd. VI., Heft 2, S. 162 und 164 u. a. O.)

Das Grundgebrechen aller dieser Ansichten ist, daß sie das Wesen überhaupt in seiner rein wesentlichen Bestimmung, und das persönliche Wesen insbesondere blos voraussetzen, d. h. die Vermittlungen oder Bestimmungen, die das Wesen überhaupt, und das Wesen seiner besonderen Form, oder die besondern bestimmten Wesen constituiren, nicht angeben. Die Ansichten

Fichte's*) und Wirth's treten mit Schelling noch hinter die Theosophie der Kabbalah und J. Böhme's zurück. Denn hier, namentlich bei J. Böhme, ist doch das reine Wesen, seiner rein innerlichen, unmittelbaren Form nach, in der Form des Logos Endiathetos wirklich vermittelt, es ist die reine magische Geburt Gottes; bei diesen aber nicht. Wie ist es aber möglich, die Natur oder Organisation abzuleiten aus einem an sich nicht wirklichen, an sich nicht wirklich bestimmten und vermittelten Wesen? Es kann doch nur in der Vermittlung des Wesens an sich die bestimmte Organisation gefunden und aus ihr abgeleitet werden. Daher selbst J. Böhme, wie die Kabbalah, weil er diese Vermittlung nicht gibt, auch nur die allgemeine, abstracte Form der Organisation oder Natur, der Quellgeister, nicht aber ihre concrete Bestimmtheit und Wirklichkeit abzuleiten weiß. Fichte und Wirth, wie oben S. 56 bis 85 schon gezeigt wurde, gehen von einer Einheit aus, und bestimmen sie in ihrer höchsten Form als Selbst, Persönlichkeit, geben aber nicht die Vermittlung derselben an, durch welche sie als diese bestimmte Einheit ihrer selbst, oder als bestimmtes Wesen begründet wird. Sie ist daher nicht als die Einheit ihrer selbst oder als Wesen an sich bestimmt, sondern sie ist nur die Einheit der Natur oder Organisation. Diese ist aber auch bei Fichte viel zu eng gefaßt; denn nicht blos die Lebendigkeit, „Seelenartigkeit," sondern auch die Geistigkeit, die rein geistige Bestimmtheit gehört zu ihr. Wenn in Gott natürliche Realitäten angenommen werden, und diese müssen, in ihm, als

*) Auch die eben erschienene Schrift Fichte's: „Die speculative Theologie," trägt dieselben Lehren vor, und ist überhaupt nur eine weitere Ausführung jener Abhandlung des Verfassers in seiner Zeitschrift, die ich meiner obigen Darstellung und Beurtheilung seiner speculativen Theologie zu Grunde gelegt habe, so daß das dort über diese Gesagte auch von jener gilt.

dem Inbegriffe aller Realitäten, als dem Urtypus der ganzen Wirklichkeit angenommen werden, so müssen auch natürlich-geistige angenommen werden, welche diese natürlichen zu den oder in die rein geistigen erheben oder vergeistigen. Diese rein geistigen Realitaten, oder die rein geistige Organisation ist aber noch keineswegs das Wesen des Geistes selbst, sondern nur Princip der geistigen Organisation, wie die Seele Princip der natürlich-geistigen ist.

Wenn das Selbst, wie bei Wirth geschieht, nur auf den Begriff der Spontaneität zurückgebracht wird; so ist damit das Selbst als persönliches Wesen gänzlich aufgegeben. Es bleibt dann nur als Bestimmung des persönlichen Wesens übrig, was doch nur Bestimmung der Natur ist. Denn auch der Geist, welcher sich seiner Wesenheit gegenüber setzt, um aus ihr durch die Medien der Zoe und Seele in sich zu gehen, ist nur der Geist der Natur, nicht aber als reines Wesen; er ist nur Princip der geistigen, rein ideellen Natur, wie die Seele der natürlich-geistige ist, und bringt sich nicht selbst als reines persönliches Wesen hervor. Hätte Wirth das Wesen und die Wesenheit als persönliche an sich bestimmt, so hätte er das Wesen des Geistes ohne Vermittlung des Gegensatzes der Zoe und Seele bestimmen müssen, und so erst ein Princip für diese erhalten. Alsdann wäre aber die Objectivität, der Gegensatz, nur das reine persönliche Wesen selbst, das sich Subject, Object und die Einheit beider ist, und die so erst der Grund aller weitern Objectivität, zunächst der Natur dieses Wesens ist. Nur so geht der Geist, d. h. die Persönlichkeit, lediglich aus und durch sich selbst hervor, und ist auch so wahrhaft in sich selbst und frei von jeder Objectivität. Nach Wirth ist der Geist aber nur die abstracte Einheit der Wesenheit, des Lebens, der Seele, nicht aber an und für sich selbst Geist, ohne alle Beziehung auf ein anderes Object. Eben weil er nur durch die Beziehung

auf diese Geist ist, ist er nicht schlechthin frei von diesen, und kann daher auch nicht Princip derselben seyn. Der Geist ist so nur herrschende Einheit, Centralmonas in Bezug auf diese Substanzen; in Bezug auf diese oder vielmehr aus diesen reflectirt er sich in sich. So ist er auch nur die Form dieser Substanzen, und nur formell von ihnen verschieden. Er ist aber nur rein persönliches Wesen durch die reine Beziehung auf sich und in sich selbst. Diese fehlt aber hier überall; er bezieht sich nur auf sich selbst durch diese Substanzen, die nicht sein eigenes reines Wesen sind. Dieses ist daher nirgends gesetzt. Der Geist soll sich von den Substanzen unterscheiden. Dieses thut er so, daß er sich als ihre Einheit, Centralmonas, von ihnen unterscheidet und in Bezug auf sie erfaßt. Damit hat er sich aber noch nicht rein in sich selbst, in seinem reinen Wesen unterschieden und erfaßt; diese Unterscheidung wird also immer vorausgesetzt. So ist aber weder das persönliche Wesen, noch die Natur desselben begründet.

Wenn nun auch, wie bemerkt, die Theosophie der Kabbalah, J. Böhme's und F. Baaders tiefer das Wesen und die Natur Gottes erfaßt hat, als Schelling und seine Nachfolger; so haben sie doch keineswegs das Wesen Gottes an sich als Persönlichkeit begründet, und aus seiner Bestimmung die Natur Gottes wirklich abgeleitet; denn, wie auch Fr. Baader ausdrücklich in Bezug auf J. Böhme sagt, *) das Wesen Gottes als Persönlichkeit oder als persönliches Wesen vermittelt sich durch die Natur Gottes, also nicht rein aus, durch und in sich selbst, und so aus, durch und in sich die Natur. Die Vermittlung jenes ist ihm nur eine magische, keine leb- und leibhafte, d. h. eben

*) Vergl. die Darstellung der Theosophie Franz Baader's in meiner Schrift: „Ueber das Wesen der speculativen Philosophie und Theologie" u. s. w., Heidelberg 1837, besonders S. 434 ff.

keine sich selbst objective und so reale. Deshalb kann auch aus ihm keine reale Natur abgeleitet werden. Die Natur ist bei J. Böhme und F. Baader, wie auch bei der Kabbalah, nur ganz allgemein bestimmt, nämlich die reale und ideale Form derselben im Allgemeinen angegeben, aber nicht die concrete Bestimmung beider entwickelt. Dieses war deshalb unmöglich, weil das Wesen an sich eben nicht bestimmt, und durch diese Bestimmung Real- und Formalprincip der Natur ist. So lange aber das Wesen der Persönlichkeit nicht an und für sich bestimmt ist, es nicht aus, durch und in sich selbst durch seine eigene wesentliche Bestimmung besteht, und so erst Wesen und bestimmtes Wesen, d. h. durch seine eigenen Bestimmungen eben in sich selbst bestehendes Seyn ist, sondern nur durch die Natur besteht; so lange ist der Geist immer nur Naturgeist, nur die höchste Stufe, Form der Natur, nicht aber Princip derselben, und es ist so lange auch kein wahrer Idealismus, sondern immer nur idealisirter Naturalismus möglich. Es ist aber jedenfalls weder das Wesen noch die Natur des Geistes erkannt und vermittelt.

Zweites Kapitel.

Die Principien des göttlichen Wesens als Real- und Formalprincipien der Natur Gottes.

Das Wesen ist die Bestimmung, was etwas ist, mithin der letzte Grund, das Grundprincip aller Verhältnisse, aller Thätigkeit in und außer ihm. Durch es ist seine ganze Organisation, dem Inhalte wie der Form nach, bestimmt, mithin alle Verhältnisse zu sich selbst, und dem was außer ihm ist. Diese

Organisation ist die Natur des Wesens. Das Wesen besteht allein in sich selbst, hat Selbstbestand, ruht, bewegt sich allein in und aus sich selbst. Alles Weitere besteht in ihm und durch es. Alles, was in dem Wesen und durch es besteht, ist seine Organisation oder Natur. Durch diese ist seine weitere innere Lebensbewegung bedingt und vermittelt. Dieses ist dann das, durch die Natur bestimmte und vermittelte, Leben. Die bestimmte Art der Thätigkeit und des Lebens ist durch die Natur des Wesens bestimmt.

Das Wesen seiner abstract-logischen Bedeutung nach ist die Einheit der Unterschiede, der Grund des Begründeten, die Substanz, Ursache, die Beziehung auf sich selbst im Andern, die Sichselbstgleichheit in Bezug auf dieses u. s. w. Die logische Bestimmung ist aber nicht einmal das Wesen im Allgemeinen oder seiner ganz allgemeinen Bestimmung nach, noch viel weniger folgt hieraus, was es für ein Wesen ist. Diese abstract-logische Bestimmung des Wesens kommt allen Wesen ohne Unterschied auf den Inhalt zu; es kann ein natürliches oder geistiges, organisches oder unorganisches seyn. Das reale Wesen ist das Wesen seinem bestimmten Inhalte nach, und bestimmt, was es für ein Wesen ist. Durch diese reale Bestimmung des Wesens wird erst entschieden und erkannt, welcher Grund, welche Einheit, Substanz, Ursache u. s. w. das Wesen ist, oder in welchem bestimmten Sinne es dieses ist. Dadurch allein kann auch die Natur, Organisation des Wesens erst bestimmt werden, nämlich welche bestimmte Organisation, Natur es hat.

Das Wesen ist das sich selbst und seine Organisation, d. h. die Elemente, Organe und Systeme nach Inhalt und Form producirende Princip. Es ist daher das **Real- und Formalprincip der Organisation**. Die Hervorbringung dieser ist eine wahrhaft ursprüngliche, lebendige, oder eine eigentliche, wirkliche Erzeugung. Es ist daher diese Organisa-

tion nicht schon im Wesen vorgebildet, fertig, präformirt, und in diesem Sinne eine im Wesen ruhende Anlage oder Möglichkeit, welche keimlich, implicite Alles das enthält, was das Wesen dann nur in die Wirklichkeit setzt, oder explicite darstellt. Dieses müßte aber der Fall seyn, wenn das Wesen, als bloßes Seyn, nur die Einheit der Organisation, nicht aber, als wirkliches Wesen, die Einheit seiner selbst wäre. (Die dialectische Methode, deren Princip nur das wesenlose Seyn ist, ist daher dieser Producirung nicht fähig.) Dieses wäre aber alsdann keine wirkliche Erzeugung, sondern unlebendige und geistlose Evolution, bei der eigentlich nichts entsteht, sondern schon Alles im Wesen involvirt ist. Die Möglichkeit ist dann bloße Involution, die Wirklichkeit Evolution. In dem Wesen ist aber nicht die Organisation als Anlage, Möglichkeit fertig vorhanden und schon der Form nach vorgebildet, sondern es ist das lebendige, reale Wesen oder Princip diese Möglichkeit selbst, und zwar in seiner sie producirenden Thätigkeit, oder die Organisation ist nur möglich und wirklich, indem sie vom Wesen, und zwar durch seine Selbstproducirung producirt wird. Das Wesen ist daher in diesem Sinne organisirendes Princip.

Wenn nun aber die Organisation nicht in dem ruhenden Vermögen vorgebildet besteht, und aus diesem auf die gedachte Weise hervorgeht oder entsteht, oder das Wesen nicht bloßer Inbegriff solcher Vermögen ist; so ist es aber auch eben so wenig bloßer thätiger Inbegriff der Organisation oder abstracte Thätigkeit, sondern ein, sich stets selbst setzendes Thätige; so aber ist es realer Grund seiner Natur. Die Bestimmung dieser sich selbst setzenden Thätigkeit des Wesens ist der reale Grund, durch welche es seine Natur producirt. Mit jener abstracten Thätigkeit ohne ein thätiges Wesen wird die unlebendige, geistlose Atomistik nur in die ebenso unlebendige

und geistlose Dynamik verwandelt. Beide Ansichten stehen daher noch ganz außerhalb des Lebens der Natur. Es ist in diesem Sinne dasselbe, ob man abstracte Atome oder abstracte Thätigkeiten als Wesen oder Grund der Wirklichkeit annimmt. Aus beiden kann nichts entstehen, und in ihnen nichts bestehen, sich entwickeln und vollenden. Das Princip der Wirklichkeit oder das Wesen ist aber weder Inbegriff von abstracten Vermögen noch von abstracten Thätigkeiten. Denn diese sind nur dynamische Atome, und diese Ansicht ist dynamischer Atomismus. Dieses sind durchaus nur mechanische Ansichten. Das reale, lebendige Wesen ist in beiden aufgegeben. Auch in dem dynamischen Atomismus entsteht nichts und kann nichts entstehen, weil der lebendige Grund hiezu fehlt. Und wirklich macht auch dieser Atomismus, z. B. in der Hegel'schen Philosophie, nicht das Wesen, sondern die Organisation selbst zum Princip der Erzeugung. Es fehlt sowohl dem mechanischen als auch dynamischen Atomismus das Real- und Formalprincip. Indem dieser von dem Wesen, als logischer Substanz, Substrat (Ur-Atom), oder Inbegriff aller Realitäten ausgeht, und nur dasselbe als abstracte Thätigkeit faßt, kann er kein eigentliches lebendiges (im allgemeinen und ursprünglichen Sinne) Ganzes erzeugen. Die Nothwendigkeit des Fortschrittes oder der Evolution liegt hier nicht im realen Wesen, sondern in dem ursprünglichen elementaren Seyn selbst. Denn da es an sich, als Ganzes, Totalität, was hier Idee genannt wird, der Möglichkeit nach alles Seyn, der Wirklichkeit nach aber nur eine Stufe und Form desselben ist; liegt in ihm selbst der Widerspruch, nämlich, daß es noch nicht ist, was es seyn kann. Dieser ist nur dadurch aufzuheben, daß man vom Nochnichtseyn zum wirklichen Seyn fortgeht, oder daß das noch nicht gesetzte Seyn gesetzt, und damit die Schranke aufgehoben werde. Dieses Setzen ist nun die Negation der ersten Negation, oder der

Beraubung, wie dieses Aristoteles treffend ausdrückt, und dieses ist die Affirmation, d. h. das Setzen des möglichen Seyns als wirkliches, oder des Seyns implicite explicite. Diese Explication hat aber verschiedene Stufen, weil es verschiedene Arten des Seyns gibt, die aus einander hervorgehen. Der Grund hiervon ist die fälschlich sogenannte Idee, das Wesen, als bloßer Inbegriff, Totalität alles Seyns und aller Arten desselben. Aber diese Idee ist selbst nicht für sich selbstständig und besteht nicht unabhängig von den einzelnen Momenten, und hat daher auch keine übergreifende Macht, ist kein sie producirendes und ihrer mächtiges Subject. Deshalb producirt diese abstracte Einheit auch nichts, sondern die Elemente derselben produciren sich. Diese absolute Idee, als Subject-Object, ist nicht die Einheit ihrer selbst und durch sie der einzelnen Realitäten, hat mithin sich nicht selbst zum Object, sondern nur unmittelbar die einzelnen Elemente und Momente der Organisation oder Realitäten in diesem Sinne. Deshalb hat sie sich auch nicht selbst in der Macht, und ist daher auch dieser Organisation nicht mächtig, sowohl als sie producirendes als auch vermittelndes und vollendendes Princip. Denn das Wesen ist nicht nur der erzeugende, sondern auch der vermittelnde Grund der Organisation. Das Wesen ist nicht blos die lebendig erzeugende Kraft, sondern auch das erzeugende Gesetz, der Typus, die Form, wie oder wonach es erzeugt: kurz das Wesen ist nicht blos Real-, sondern auch Ideal- oder Formalprincip der Organisation oder seiner Natur. Es bestimmt daher den ganzen Character der Organisation im Einzelnen und Ganzen, also sowohl der Qualität als Quantität nach; die Art und Anzahl der Systeme, Organe, Elemente und die Art ihrer Verbindung, kurz ihr ganzes inneres und äußeres Verhältniß, und bedingt so die, durch sie bestimmten, Thätigkeiten, Functionen, Processe u. s. w., und das

Verhältniß der Organisation nach außen, zur Außenwelt. Sowie das Wesen das Alles erzeugende und vermittelnde Princip und so der terminus a quo und per quem der ganzen Organisation ist; so ist es auch der Zweck, der terminus ad quem derselben. Es ist daher das Wesen sowohl erzeugendes, als auch erhaltendes, vermittelndes und vollendendes Princip der Organisation.

Es erzeugt nicht blos ursprünglich die Organisation, sondern erhält auch die Grundformen und Grundverhältnisse derselben, und bringt sie zu ihrer Vollendung. Es bildet immer aus dem Ganzen und in Beziehung auf es das Einzelne, sey es Organ oder System; ferner Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in Beziehung aufeinander; es bildet immer den einzelnen Theil in Beziehung auf alle oder das Ganze. Das Wesen ist der lebendige Zweck, und hält das Producirte stets in einem lebendigen Zusammenhang, steter Wechselwirkung und organischer Thätigkeit. Es ist und muß daher immer in jedem Theile, Systeme und auf jeder Entwicklungsstufe seiner selbst mächtig, und ganz und ungetheilt gegenwärtig seyn. Es ist so der lebendige Grund seiner Organisation, aber, als für sich bestehendes und seiner selbst mächtiges, unabhängig von seiner Organisation bestehendes Princip, ist es zugleich in und über derselben, und so derselben stets mächtig, stets über sie greifend und sie lebendig und frei in sich begreifend. Das Wesen ist nicht blos durch seine Organisation in sich, reflectirt sich nicht blos aus ihr in sich, und ist so in sich, sondern die Organisation ist in dem Wesen, weil dieses ursprünglich und beständig in sich ist, und durch sich selbst in sich, und sich auf sich selbst bezieht, unabhängig von der Organisation, und aus sich selbst in sich zurückgeht, oder sich lediglich aus und durch sich in sich selbst reflectirt.

Das Wesen entwickelt sich nicht sowohl in und

mit der Organisation, sondern umgekehrt diese in und mit jenem. Die Entwicklung des Wesens ist und bleibt der Grund der Entwicklung der Organisation.

Die Entwicklung des Wesens ist nichts weiter, als ein allmähliges Vertiefen in sich, und durch das Vertiefen in sich ein allmähliges tieferes Erfassen seiner selbst, und durch dieses ein allmähliges Selbstproduciren seiner Organisation. Diese Unterscheidung ist allesentscheidend; denn sie allein hält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Freiheit des Wesens im Unterschiede von der Organisation desselben immer in allen Metamorphosen des Wesens fest, und macht damit allein die wahre Begründung der Organisation des Wesens möglich.

Je tiefer, concentrirter, inniger oder innerlicher das Wesen ist und sich also producirt, desto größer ist, als Realprincip, seine erzeugende Kraft, seine Macht über sich selbst, seine Organisation und die Außenwelt, und desto größer ist, als Formalprincip, die Tiefe, der Reichthum, die Mannigfaltigkeit seiner Form, und um so entwickelter, selbstständiger die Glieder, Organe und Systeme, und um so inniger die Verbindung und Wechselwirkung unter sich und mit dem Wesen. Seine Concentration, Innigkeit und Innerlichkeit bedingt diese tiefe, innige Concentration der ganzen Organisation im Einzelnen und Ganzen. Das in sich und seiner Mächtigste ist auch das Mächtigste über seine Organisation und die Außenwelt. Die größere Vertiefung des Wesens in sich ist nämlich zugleich eine größere Erweiterung in sich, oder die Intensität bedingt die Extensität desselben. Nur in dem Grade, als das Wesen tief ist, kann es sich daher ausbreiten, und in dem Grade, als es sich concentriren kann, vermag es sich in der Ausbreitung, Extensität festzuhalten, und sich in und außer sich in seiner Centralität zu behaupten, und was in und außer ihm ist, zu durchdringen und

zu beherrschen. Nur wahrhaft Selbstständiges und Freies kann Selbstständiges und Freies hervorbringen und über es herrschen.

Das Wesen ist also als Realprincip die, die Organisation erzeugende, Kraft, und als Formalprincip die, die Organisation erzeugende, Form. Die Organisation ist in ihrer lebendigen Wirklichkeit und Wirksamkeit und in der Art und Weise ihres Seyns oder ihrer Form bestimmt durch das Wesen. Das Wesen muß daher an sich real und bestimmt seyn. Diese Bestimmung ist aber nicht präformirt, sondern besteht in der lebendigen Thätigkeit und Wirksamkeit des Wesens, in welcher es sich selbst hervorbringt, und damit zugleich seine Organisation ursprünglich producirt, erhält, vermittelt und vollendet. Das Wesen bringt also nicht blos die Organisation in ihrer bestimmten Grundform nach seinem Grundtypus hervor, sondern erhält diesen auch in der Organisation als die bleibende Form in aller Veränderung und allem Wechsel der Erscheinungen, der Functionen, Processe u. s. w. Das reale Wesen bedingt nicht blos die, nach der Form bestimmten, Thätigkeiten, Functionen und Processe ursprünglich, sondern erhält sie auch oder setzt sie fort, und hebt die etwa eintretenden momentanen Hemmungen wieder auf, und stellt die Organisation in ihrer Integrität wieder her. Die Erhaltung und Vermittlung ist also eine Fortsetzung der Erzeugung der Organisation nach Inhalt und Form, oder eine Forterzeugung derselben in diesem Sinne. Das Wesen begrenzt ferner auch die Organisation in ihrer Wirksamkeit und Wirklichkeit, und erhält sie in demselben Maaße, und ruht nicht, bis es sich in ihr als Zweck realisirt hat.

Dieses Alles ist aber nur möglich, wenn das Wesen in sich selbstständig gegen die Organisation ist, und sich selbst producirt, und durch diese Selbsthervorbringung die Organisation; wenn es also in dieser Weise aus, durch und in sich selbst

besteht unabhängig von der Organisation, und daher auf jeder Entwicklungsstufe der Organisation, sowie in jedem einzelnen Theile oder Gliede ganz und ungetheilt, lebendig sich selbst producirend gegenwärtig, und sein Centrum in der Organisation überall und seine Peripherie nirgends ist. Dadurch steht es immer über seiner ganzen Organisation in der ganzen Entwicklung derselben, geht über sie hinaus, greift über sie über, und ist in ihr stets in und bei sich.

In diesem Sinne ist das Wesen wahrhaft Princip und stets beharrender, wirkender Grund aller seiner Erscheinungen. Es ist in wahrem positivem Sinne einfach. Die Einfachheit des Wesens besteht negativ darin, daß es nicht aus Theilen zusammengesetzt, kein Compositum ist; positiv aber in seiner, von allen Theilen, Gliedern freien Einheit, oder in seiner sich blos auf sich selbst beziehenden Einheit, oder daß es die Einheit seiner selbst ist, und durch dieselbe die Einheit der Theile, Glieder, Systeme der Organisation.

Als die Einheit seiner selbst ist das Wesen keine abstracte, sondern reale und bestimmte Einheit. Aber diese Bestimmungen sind keine Theile, Glieder, sondern sie selbst unmittelbar. Sie ist das Ganze nicht als bloße Totalität, Zusammenfassung, abstracter Inbegriff der Theile, Glieder, Elemente und Momente, wie der Begriff Hegel's, *) sondern das sich lediglich auf sich selbst beziehende reine Wesen. Die Einheit seiner selbst ist das Wesen nur durch die Unterscheidung in sich, und in dieser die Beziehung auf sich, oder durch die Selbsterfassung in beiden. Durch diese oder als diese allein ist es die Einheit der Organisation, und unterscheidet sich in dieser von ihr und bezieht sich auf sich selbst. Bei dem abstract-logischen Wesen

*) Kant hat auch hier einen tiefen Blick in den S. 94 ff. citirten Stellen gethan.

ist diese reine Selbstunterscheidung abstracte Selbstgleichheit, Dieselbigkeit des bloßen Seyns, nicht aber Wesens. Das reale und an sich bestimmte Wesen ist die Einheit seiner selbst nach dieser Bestimmtheit, oder die Einheit seiner selbst ist durch das reale Wesen bestimmt; oder das bestimmte Wesen ist eben die bestimmte Einheit seiner selbst, oder Selbstgleichheit, Dieselbigkeit. Fr. Baader sagt: „ein Seyendes ist sich nämlich innerlich, indem es eine Vielheit in seiner Einheit aufgehoben, ruhend und begründend hält; äußerlich, indem es seine Einheit verborgen aufgehoben und begründet hält.“ Daß die Bestimmung der Einheit seiner selbst damit nicht gegeben ist, sieht man klar. Wenn die ganze Philosophie, wie Hegel sagt, nur die Bestimmung der Einheit ist, so handelt es sich vor Allem um die Bestimmung dieser Einheit selbst. Mit ihr steht und fällt also Alles.

Der gewöhnliche Begriff der Einfachheit ist, wie oben gesagt, daß etwas keine Theile als Theile hat, oder nicht aus Theilen zusammengesetzt ist. Denn was aus Theilen zusammengesetzt ist, hat kein reales Bestehen, keinen realen Bestand außer seinen Theilen, ist mithin in seinen Theilen entäußert, hat keine Macht und Herrschaft über sie, kann nicht über sie hinausgehen oder übergreifen, kurz es ist kein eigentliches Wesen, das unabhängig von seiner Organisation aus, durch und in sich selbst besteht, und deshalb die Macht für den Bestand seiner Organisation ist. Was aber die Macht über Anderes haben soll, muß seiner selbst mächtig seyn, und in dem Maaße, als es dieses ist, hat es Macht über Anderes. Diese Macht hat es aber nur durch seine eigenen Bestimmungen, durch die es eben erst in sich selbst besteht oder Bestand hat, sich in sich selbst bewegt und erfaßt, und so erst Anderem, zunächst seiner Natur, Bestand in sich zu geben, und sie zugleich zu beherrschen, d. h. über ihr zu stehen oder zu bestehen, übersehend zu seyn vermag. Die

Macht über sich selbst ist aber um so größer, als das Wesen selbst tiefer, inniger und innerlicher ist, oder sich in sich selbst vertiefen, concentriren kann. Auch dieses setzt voraus, daß das einfache Wesen nicht inhaltslos seyn kann; es muß als Wesen bestimmt oder ein bestimmtes Wesen seyn. Diese Bestimmung des reinen Wesens ist eben die bestimmte Beziehung des Wesens in sich, d. h. die bestimmte Unterscheidung und Beziehung in derselben auf sich, oder die Art und Weise, wie sich das Wesen erfaßt. Die Bestimmung der Natur des Wesens ist um so vollkommener, je mehr sie diesem entspricht; der Unterschied in Bezug auf die Einheit um so vollkommener, je mehr er diese selbst ist. Dieses ist ein allgemeines Gesetz der natürlichen und geistigen Welt. Dieses ist aber nur bei dem Wesen an sich der Fall, in dem der Unterschied es selbst, nicht ein partielles Seyn, ist, wie bei den Bestimmungen der Natur, das Subject unmittelbar sich selbst als solches producirt. (Vgl. Kant, oben S. 94 f.)

Der Fortschritt des natürlichen und geistigen Processes ist eine immer größere Vertiefung des Wesens in sich selbst. Dadurch bekommt es sich immer mehr in die Gewalt, und wird selbstständiger, und damit seine Organisation immer intensiv und extensiv reicher, d. h. tiefer und umfassender, und es gewinnt über dieselbe immer mehr Macht und Herrschaft, und durch diese intensivere und extensivere Organisation und die Macht und Herrschaft über dieselbe erhält das Wesen auch zugleich die Macht, in die Objectivität außer sich tiefer und umfassender einzudringen und sie zu durchdringen, sie zu bestimmen, sich anzueignen und zu beherrschen. So ist also das Wesen der reale Grund seiner Organisation oder Natur. Es bezieht sich zunächst oder unmittelbar auf sich selbst, und durch diese Beziehung bezieht es sich auf seine Organisation, und durch diese auf die Objectivität außer sich. Je mehr sich das Wesen in

sich selbst vertieft und verinnert, verinnerlicht, und sich durch diese Vertiefung und Verinnerlichung in sich erweitert, um eine so tiefere und umfassendere Organisation gewinnt es, und desto tiefer und umfassender vermag es durch seine Organisation in die Organisationen außer sich, in die Wirklichkeit außer sich einzudringen, sie zu erfassen und mit ihr in Verbindung und Einheit zu treten.

Das Wesen Gottes, als Real- und Formalprincip seiner Natur, erzeugt als absolutes Wesen die Natur in jeder Beziehung auf absolute Weise. Seine Erzeugung ist schlechthin ursprünglich, original. Es ist als Realprincip Urstoff, als Formalprincip Urform, Urtypus der ganzen Wirklichkeit, und ist daher in beider Beziehung das intensivste, tiefste und umfassendste Grundprincip. Es ist absolute causa materialis, formalis und finalis der Natur. Als solche ist es erzeugendes, erhaltendes, vermittelndes und vollendendes Princip der Organisation. Es erzeugt nicht blos diese absolut aus, sondern auch durch und in sich. Die Einheit des absoluten Real- und Formalprincips ist die Idee Gottes. Diese hat er, als absolutes Wesen, nicht zur Voraussetzung seiner Selbstverwirklichung, sondern sie besteht nur in seiner, sie selbst setzenden, d. h. wollenden, wissenden und wirkenden Thätigkeit, und ist nur durch diese ihm objectiv. Als Realprincip ist es nur die, in dieser Thätigkeit bestehende, Kraft, Macht, und specificirt sich so, als Princip der Organisation, als ein System von verschiedenen Kräften, oder ist der Inbegriff aller Realitäten als Urkräfte, durch welche alle Thätigkeit und alles Wirken Gottes in und außer sich dem Inhalt nach bedingt, und er causa sui et mundi materialis ist. Als Formalprincip ist es die, in dieser wollenden, wissenden und wirkenden Thätigkeit Gottes bestehende, Urform, und diese specificirt sich als ein System von Urformen,

und ist der Inbegriff aller Realitäten Gottes in ihrer bestimmten Form und Vermittlung, durch welche alle göttliche Thätigkeit in und außer sich nicht sowohl bestimmt ist, als sich selbst bestimmt. Es ist sonach die Idee Gottes die immanente, reale, gesetzmäßig bestimmte, wollende, wissende und wirkende Thätigkeit Gottes.

So ist die Idee Wesen im ursprünglichen, von Plato schon genannten, aber noch nicht erkannten Sinne. Die Nothwendigkeit in Gott als seine Idee besteht also nur in seiner Freiheit, und ist in so fern nur eine absolut freie, gar nicht in Gegensatz mit der Freiheit treten könnende. Bei dem endlichen persönlichen Wesen liegt die Nothwendigkeit der Freiheit zu Grunde, geht ihr dem Begriffe nach voraus, und bedingt so auf diese Weise das Wollen, Wissen und Wirken, und besteht nicht blos in der, seine Idee wollenden, wissenden und wirkenden Thätigkeit des endlichen Geistes, sondern auch außer und über ihr in Gott.

Daher ist die Producirung der Organisation Gottes durch das Wesen desselben eine schlechthin dem Inhalt wie der Form nach freie, weder von innen noch außen bestimmte, sondern sich nur selbst absolut aus, durch und in sich bestimmende. Sie ist in dieser Hinsicht unbedingt, d. h. hat keine Voraussetzung, weder in noch außer sich, durch die sie bestimmt wäre, und so unabhängig von jeder Voraussetzung, weil Alles nur in Gott ist, besteht durch sein freies, alle Voraussetzung aufhebendes Setzen, d. h. Wollen, Wissen und Wirken. Es ist daher das Wesen Gottes als Real- und Formalprincip seiner Natur in keiner Seite derselben bewußtlos, blind wirkendes Princip, sondern die reale, sowie die ideale Organisation eine gewollte, gewußte Bestimmung des Wesens. Das selbstbewußte Wesen ist überall der Grund des Producirens der Organisation.

Drittes Kapitel.

Die Natur Gottes in ihrer allgemeinen Bestimmung durch ihr Wesen.

Natur im allgemeinen Sinne ist entweder das Erzeugte, Hervorgebrachte, oder bewußtlos Erzeugende. In diesem ist aber doch Bewußtseyn, Verstand und Vernunft als Grund der Natur, den sie nicht erzeugen kann, der sie daher ursprünglich erzeugt hat und immer noch erzeugt. Der Geist, bestimmter das Wesen des Geistes, ist daher das sich selbst und die Natur erzeugende Princip; die Natur setzt also dieses zeugende Princip oder erzeugende Wesen als Ursache voraus. Auch wo man sagt, das ist die Natur des Wesens, ist doch immer nur diese Bestimmtheit des Wesens, das Wesen als ein so bestimmtes verstanden, und so immer das Wesen als das bestimmende vorausgesetzt. Das Wesen ist das Selbstständige, das lediglich in und durch sich besteht oder Bestand hat, und alles Andere in und durch es. Dieses Andere producirt es in und durch seinen, sich stets producirenden, Selbstbestand, und gibt ihm so in sich Bestehen, Bestand. Natur ist also hienach das unselbstständige, nicht aus und durch sich selbst, sondern aus und durch Anderes Seyende, Bestehende oder Existirende.

So lange man nun nicht das reine, persönliche Wesen von der Organisation desselben gehörig unterschieden hat, konnte man auch die Natur nur in dem engen Sinne als die reale Organisation im Unterschiede von der idealen fassen, als das bewußtlos producirende Princip im Gegensatze zu dem mit Bewußtseyn producirenden, dem ideellen. Aber alsdann ist der Geist immer nur formell von der Natur unterschieden, und es ist immer nur die Natur zum Wesen, zum substanziellen Inhalte und der Geist zur Form desselben gemacht. Die Natur ist

ist aber, als die Natur oder Organisation des persönlichen Wesens, nirgends selbstbewußt Producirendes, sondern immer nur vom Wesen Producirtes. Die geistige Natur ist eine reale und ideale Organisation des persönlichen Wesens; dieses ist das stets mit Wissen und Wollen sich selbst und die Natur producirende, freie, allein vollkommen selbstständige Einheit; die Natur aber, als reale und ideale, gegen das Wesen unselbstständiges Product desselben. Die Natur oder Organisation ist daher etwas Unpersönliches, vom persönlichen Wesen Gesetztes, Gewußtes, Gewolltes und Gewirktes, kurz sie ist etwas Producirtes, Erzeugtes (natura und nasci). Wenn die Natur in dem allgemeinen Sinne, wie sie z. B. Spinoza faßt, als Inbegriff des Wirklichen genommen, und so als natura naturans und natura naturata unterschieden wird, so ist die natura naturans eben so gut wie die natura naturata ein Producirtes, und setzt ein Producirendes voraus. Da, wo die Natur producirt, ist sie niemals die letzte Ursache, sondern nur werkzeugliche Ursache, Grund. Sie ist daher niemals Princip im eigentlichen Sinne, allein oder selbstständig wirkende, sondern mitwirkende, einem Princip dienende Macht. Sie steht immer im Dienste eines Zwecks, den sie nicht gesetzt hat und nicht setzen kann, sondern nur werkzeuglich wirkt. Sie ist daher blos w i r k e n d e, nicht Ursache, d. h. nicht Ur= (ursprüngliche) Sache, die Sache ihrer Ursprünglichkeit, d. h. ihrem Princip nach, sondern Grund, in dem und durch den sich das Princip, die Ursache auswirkt, in dem es seine Basis in diesem Sinne hat.

Auch die materielle Natur ist ein zweckmäßiges Ganzes und wirkt stets nach Zwecken. Sie ist also ursprünglich Product des Zweck setzenden Verstandes, der nie ohne ein Subject gedacht werden kann. Sie ist also ursprünglich Product des sie denkenden Geistes. Dieser wirkt sie aber fort und fort, d. h.

erhält, vermittelt und vollendet die wirkenden. Daher ist der Verstand, das zweckmäßige Wirken der einzelnen Naturwesen immer durch die Art oder Gattung bestimmt und die Selbstbestimmung jener an sie gebunden. Auch ist die Sphäre derselben auf bestimmte Objecte beschränkt. Die Natur ist also niemals Ursache ihrer selbst, überhaupt nicht Ursache im strengen Sinn als Princip. Diese ist immer nur das Wesen. Dieses erzeugt als Real- und Formalprincip jede Naturstufe mit gleicher Ursprünglichkeit, oder jede geht in beider Beziehung unmittelbar aus ihm hervor, nicht aber erzeugt die Natur selbst, sich stufenweise potenzirend, so daß die niedere Stufe die Ursache der höheren wäre. Jede Stufe ist vielmehr unmittelbar vom Wesen verursacht, aber vermittelt durch die vorhergehende. Dieses Letzte deshalb, weil die Natur des Wesens ein Ganzes ist, in dem jede Stufe ein Theil, Glied ist. Daß aber die Natur ein Ganzes ist, das Anfang, Mitte und Ende hat und also in sich zusammenhängt, durchgängig in sich vermittelt ist, Alles mit Jedem und Jedes mit Allem zusammenhängt, davon ist wiederum der Grund im Wesen zu suchen. Es ist allein das organisirende Princip. Das Wesen ist die Einheit seiner selbst und nur so Einheit seiner Organisation, oder organisirendes Princip. Ohne daß das Wesen die Einheit seiner selbst wäre, gäbe es keine Einheit außer ihm. Jede Einheit außer ihm ist nur möglich durch diese wesentliche Einheit. Das Wesen ist so ursprünglich die Organisation producirendes Princip als Anfang, terminus a quo, als vermittelndes, terminus per quem, und als Ende, terminus ad quem, oder es ist als Real- und Formalprincip causa materialis, formalis und finalis der Natur oder Organisation. Als Einheit seiner selbst, d. h. durch die Selbstunterscheidung- und Erfassung in dieser, oder Selbstgleichheit ist es der Grund der Einheit außer sich, zunächst seiner Natur. Die Form oder wesentliche Bestim-

mung, d. h. die an sich bestimmte Einheit seiner selbst bedingt die Form der Natur, oder wie das Wesen die Einheit seiner Natur ist. Das tiefere, umfassendere Wesen producirt eine ihm entsprechende Natur.

Es ist, als Einheit seiner selbst, die centrale, in jeder von ihm producirten Einheit herrschende und sich so verwirklichende, mithin allein schlechthin wirkliche Einheit. Dieses hat Leibnitz mit seiner Centralmonas ausdrücken wollen. Was stets und überall herrschen soll, muß sich seiner stets und überall selbst mächtig seyn, um die Macht über das zu Beherrschende zu seyn. Je tiefer, innerlicher, concentrirter und umfassender das Wesen ist, d. h. je tiefer es sich unterscheidet und erfaßt, desto tiefer ist der Unterschied der Organisation, desto selbstständiger die Glieder, desto größer sind die Gegensätze, welche im Wesen vereinigt sind, und desto entschiedener, bestimmter, individualisirter überhaupt die Organisation im Einzelnen und Ganzen. Von allem diesem ist allein das Wesen der zureichende Grund. Es ist so das Wesen reales Princip der Einheit, Identität, des Unterschiedes, Gegensatzes und Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes. Das Wesen ist der eigentliche Selbstzweck und der Zweck der Organisation. Diese ist das ihn mitwirkende Princip, causa instrumentalis.

Aus der Lehre vom Wesen hat sich das Resultat ergeben, daß das Wesen um so vollkommener ist, je tiefer, concentrirter und umfassender es ist, d. h. je mehr es sich in sich vertieft, verinnert, verinnerlicht, concentrirt und so in sich erweitert, oder je größer in dieser Hinsicht seine Intensität und Extensität ist. Die rein wesentliche, das Wesen constituirende Thätigkeit ist die Selbstunterscheidung- und Erfassung in dieser. Je tiefer es sich nun unterscheidet und verinnerlicht und je mehr es sich so in sich erweiternd concentrirt und erfaßt, oder sich auf sich selbst bezieht, auf sich selbst zurückgeht, oder vielmehr

in sich selbst ist und bleibt: desto vollkommener ist das Wesen. Denn um so intensiver und extensiver ist es als Einheit seiner selbst, und desto klarer erfaßt es sich selbst, und desto freier ist es und bestimmt es sich selbst.

Die größere Klarheit und Selbstständigkeit, die größere Macht der Selbstbestimmung sind durch die größere Vertiefung und Concentration in sich selbst bedingt und nehmen also mit denselben zu. *)

Damit ist zugleich ausgesprochen, daß das Wesen, als die Einheit seiner selbst, um so vollkommener ist, je mehr Unterschiede es in sich hat, oder in sich unterschieden und unterscheidbar ist. Daher das vollkommenere Wesen das in sich vermitteltere ist. Denn es hat zu seiner Vermittlung und Voraussetzung die unvollkommeneren, die es aber aufheben, in sich produciren muß, um sich selbst als das, was es selbst ist, zu produciren oder zu setzen. Das absolut vollkommene Wesen ist demnach dieses, welches alle Realitäten in sich und zwar in der absoluten Form in sich lebendig begreift oder producirt, setzt. Gott ist hiernach, als das vollkommenste Wesen, nicht das unbestimmte, sondern das allerbestimmteste oder vermittelste Wesen.

In dieser Vertiefung, Verinnerlichung und Erweiterung des Wesens in sich selbst oder in dieser immer tieferen Selbstunterscheidung- und Erfassung oder Selbstproducirung Gottes bringt

---

*) Dieses spricht Schillers Gedicht „Confucius" bestimmt aus:

„Mußt in's Breite dich entfalten,
Soll sich dir die Welt gestalten;
In die Tiefe mußt du steigen,
Soll sich dir das Wesen zeigen.
Nur Beharrung führt zum Ziel,
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit."

er nun seine Organisation hervor. Diese ist daher die reichste, vermittelste, in sich unterschiedenste, alle realen Unterschiede in sich begreifende. Wie die Unterschiede im reinen Wesen keine Beschränkung, sondern vielmehr Befreiungen von den Schranken und der Beschränktheit sind: so ist es auch mit dem Unterschiede der Organisation des Wesens. Das tiefste, concentrirteste, umfassendste Wesen muß auch die tiefste, reichste, umfassendste Organisation produciren und sie beherrschen. Es muß Gott schon, als das allerrealste Wesen, als Inbegriff aller Realitäten alle Unterschiede in seinem Wesen enthalten, und zwar in absoluter Vermittlung.

Alle Unterschiede, welche in den niedern, unvollkommeneren Wesen Gegensätze und Widersprüche sind, sind in den höheren und vollkommeneren, in der tieferen, umfassenderen Einheit ausgeglichen und vereinigt. Das Wesen ist das wahrhaft Alleine, und so die Alles vereinigende Macht. Je tiefer daher die Einheit mit sich oder seiner selbst ist, desto tiefer und umfassender ist die Sichselbstgleichheit, und desto Ungleicheres kann sie in sich befassen und beherrschen, oder desto weniger Ungleiches und Widersprechendes gibt es für sie, d. h. desto mehr gleicht es das Ungleiche und Widersprechende in sich selbst aus. Das oberflächlichere Wesen hat schon an den einfachsten Unterschieden Gegensätze und Widersprüche. So z. B. das unlebendige Wesen hat schon den es aufhebenden Gegensatz und Widerspruch am Lebendigen. Dieses aber vereinigt den Unterschied des Unlebendigen und Lebendigen in sich, schließt aber das Beseeltseyn aus. Der Mensch, als die Einheit von Natur und Geist, vereinigt die natürlichen und geistigen Unterschiede und Gegensätze in sich, sein Wesen ist so das tiefere und umfassendere, welches diese natürlichen und geistigen Unterschiede und Gegensätze in sich vermittelt und aufhebt.

Das Wesen des M e n s ch e n vereinigt nicht blos alle we-

sentlichen Unterschiede der Natur, sondern diese oder das Wesen der Natur und des Geistes in sich, oder ist es vielmehr selbst. In der Idee des Menschen sind auch die, in der zeitlichen Entwicklung hervortretenden, zeitlich und räumlich beschränkenden Unterschiede und Gegensätze aufgehoben (nicht gehemmt, die Hemmung, als abstractes Auseinanderseyn aufgehoben), aber in ihr sind die allgemeine und besondere Individualität, der Möglichkeit und Wirklichkeit nach nicht Eins, sondern bleibt stets verschieden. So lange dieses zeitliche Werden noch dauert, sind die, in der Idee des Menschen begründeten, Gegensätze noch nicht aufgehoben, und in ihre wahre Einheit und Vermittlung erhoben.

Es ist schon von Andern gesagt worden, wenn die vernunftlosen oder Naturwesen Selbstbewußtseyn hätten oder ihr Wesen wüßten, so würden sie Gott, die Idee oder das Ideal ihrer Vollkommenheit, gerade so erfassen, wie sie selbst sind, d. h. sie müßten den Inbegriff ihrer eigenen Vollkommenheiten, nur von den zufälligen empirischen Schranken und Mängeln gereinigt, also ihrer Idee nach in der höchsten Form aufgefaßt, für Gott halten. Dieses wird durch die ganze Welt- und Religionsgeschichte bestätigt. In dieser Hinsicht könnte der Mensch Gott nur anthropomorphistisch auffassen; und Jacobi's Ausspruch ist bekannt.

Die gewöhnliche anthropomorphistische Auffassung Gottes begeht aber gerade den Fehler, daß sie den *empirischen* Menschen mit seinen nicht ursprünglichen, sondern entstandenen, oder in der bloßen Erscheinung oder im Werden vorkommenden, also in diesem Sinne zufälligen Schranken, Beschränktheiten, Unvollkommenheiten, nicht aber den Menschen seiner Idee nach zum Maaßstab nimmt. In der Idee, oder unendlichen, ewigen, nicht zeitlich beschränkten Vermittlung sind aber solche Schranken aufgehoben. So wenn man Anstand nimmt, Gott

nach der Seelenorganisation und Thätigkeit aufzufassen, weil diese im Unterschied vom reinen Geiste beschränkt und endlich sind. Aber dieses ist sie nur in der zeitlichen Entwicklung des Menschen; in dem vollendeten Menschen oder dem Menschen seiner Idee nach ist diese Unvollkommenheit oder Endlichkeit aufgehoben. Oder wenn man sich scheut, Gott Gefühl beizulegen, weil dieses etwas Passives sey, während es doch die verschiedensten Formen des menschlichen Gefühls gibt, solche, die den Character der höchsten Activität haben. Selbst die Beschränkung der Individuen, Völker, im Verhältniß zu der Idee der Menschheit ist in der Idee der Menschheit aufgehoben. Nur in diesem Sinne hat Hegel auch den sogenannten Weltgeist für Gott oder den absoluten Geist als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes gehalten.

Aber selbst in der Idee des Menschen, sowohl des individuellen, als auch allgemeinen, des sogenannten Weltgeistes, sind noch Gegensätze, die nicht ausgeglichen werden, eben weil sie in der Idee des Menschen, nicht blos in den Erscheinungen desselben, begründet sind. Dieses ist auch der Grund, weshalb die Idee der Welt nicht die höchste, absolute Idee, und daher die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes nicht der absolute Geist ist. Der Grund hiervon ist schon früher (Seite 80—88, 150—161) entwickelt worden. Es hat sich in dieser hier angeführten Entwicklung das Resultat ergeben, daß die Weltidee auch in ihrer Erhebung über den Hegel'schen Weltgeist, wie sie namentlich der jüngere Fichte versucht hat, noch nicht einmal die vollständige Idee der Welt, oder der vollständige Weltgeist ist, daß es vielmehr noch eine höhere Form des Pantheismus gibt, als der durch Steigerung des Hegel'schen Weltgeistes durch Fichte entstandene. Diese höchste Steigerung des Weltbegriffs oder die Erhebung von der Organisation, der Natur der Welt zu ihrem Wesen (welches die Fichte'sche Transcen-

denz, die von ihm als höchste Form der Einheit der Unendlichkeit oder Natur Gottes geltend gemacht wird, wie früher nachgewiesen wurde, noch keineswegs ist), hat doch auch keineswegs genügt, in dieser Weltidee das höchste, absolute, alle Widersprüche des Wissens und Seyns lösende, und so die Vernunft befriedigende, aus, durch und in sich selbst vollendete Wesen, und so „fehlerfreie Vernunftideal" zu finden. Im Gegentheil hat dieses Weltwesen auch in seiner höchsten Form sich noch im Widerspruche mit dem Begriffe des absoluten (in omnibus numeris absolutus) Wesens, und so als blos relatives Wesen erwiesen. Es ist uns also noch eine höhere Erhebung über diesen Begriff nothwendig geworden. Fichte sieht in der Weltidee, der Ideenwelt, welche das Unendliche, die Natur Gottes ist, und dessen höchste, als persönliche von ihm blos vorausgesetzte Einheit Gott als Persönlichkeit seyn soll, also in diesem Weltzweck in Einheit (die Weltideen als die Zwecke, d. h. ewigen Gedanken Gottes) mit dem zwecksetzenden Subject (vgl. spec. Theol. S. 180), den höchsten Vernunftbegriff, der ihm alle Widersprüche zu lösen gewachsen, und so der Begriff des absoluten Wesens ist. Er findet die Unvollkommenheit nur in dem realisirten Zweck, der geschöpflichen Welt; diese ist ihm die endliche, unvollkommene, und sie ist auch immer gemeint, wenn er von der Welt im Unterschiede von Gott spricht. Durch diese soll Gott nicht als Gott vermittelt seyn und sich verwirklichen, sondern die Ideenwelt ist ihm diese Vermittlung, durch welche Gott erst vollkommen reale Persönlichkeit, nicht abstractes Subject seyn soll; kurz die Ideenwelt ist die Unendlichkeit, die Natur Gottes.

So ist also die Natur, Organisation Gottes die Idee der natürlichen und geistigen Welt, mithin Gott, als höchstes Subject derselben, doch wieder nur, als Einheit des subjectiven und objectiven Geistes, absoluter Geist. Aber eben darin liegt seine

Unvollkommenheit und der Widerspruch mit seinem Begriffe. Denn dann ist die Organisation, Natur Gottes aller jener Unvollkommenheit unterworfen, die oben S. 80—88, 150—161 nachgewiesen worden. Nichts mehr davon zu sagen, daß diese Natur aus einem, an sich abstracten, Subjecte, einer Intelligenz höchstens in dem Sinne, wie sie oben S. 187 ff. bestimmt wurde, gar nicht abgeleitet zu werden vermag; so kann dieses Subject, welches die Idee der Welt zur Organisation hat, doch nur Weltgeist seyn, und dieser und seine Organisation haben die Unvollkommenheit, welche in diesem Begriffe nachgewiesen wurde.

Die Idee des Menschen ist daher nicht die alle Gegensätze in sich vermittelnde und vereinigende Macht. Die Organisation Gottes muß daher auch von diesem Anthropomorphismus befreit werden: sie kann nicht in das Gattungsverhältniß fallen, in dem das Allgemeine und Einzelne sich immer, auch ihrer Idee nach, einander ergänzen müssen, ohne jedoch ein schlechthin vollkommenes Ganze zu werden. Daher ist die, durch sie vermittelte, Persönlichkeit, der absolute Geist, als die Einheit des individuellen, subjectiven und allgemeinen oder objectiven Geistes kein schlechthin vollkommenes, absolutes Ganzes, mithin keine absolute Persönlichkeit. Die „Allpersönlichkeit," als wesenlose Einheit der Welt, ist nicht einmal Einheit, vielmehr geistige oder persönliche; aber auch als wesentliche und zwar persönliche ist sie eine unvollkommene Einheit. Die Absolutheit ist die Einzigkeit in ihrer Art, die keine Art außer und über sich hat, durch die sie sich ergänzen muß. Denn dieses Ganze ist und bleibt deshalb immer ein unvollständiges Ganzes, eine unvollständige Einheit, weil dies Allgemeine und Einzelne immer trotz ihrer wesentlichen Einheit doch nicht ein und dasselbe, sondern besondere Wesen sind.

Aus allem diesem geht das Alles entscheidende Resultat hervor,

daß die Idee, das Wesen und die, durch es begründete, Natur Gottes auch diese Gegensätze und Unvollkommenheiten der Weltidee aufheben und sich über sie erheben muß, und so erst die höchste, absolute Einheit als Wesen und Natur seyn kann. So wenig ist der Begriff der absoluten Persönlichkeit ein widersprechender Begriff, daß er vielmehr die Lösung aller Gegensätze und Widersprüche im Weltbegriff, und die Realisirung des Vernunftideals ist. Daraus erhellt auch, inwiefern die Idee, das Wesen und die Organisation Gottes, anthropomorphistisch zu denken ist.

Es hat sich aus der Lehre vom Wesen S. 112—113 ergeben, daß das allgemeine und individuelle Weltwesen nicht identisch, sondern bei aller Gemeinsamkeit und Einheit im Wesen doch verschiedene Wesen sind und bleiben. Es sind daher nur relative Ganze, Einheiten ihrer selbst, die sich stets ergänzen, und auch in dieser Ergänzung doch nur ein relatives Ganze constituiren. Daher ist jedes Wesen außer Gott nur eine unvollkommene Einheit ihrer selbst, und nur die Idee einer absoluten Einheit, Ganzheit als Gott wirklich. „Das Ganze ist nur für einen Gott gemacht." Außer Gott besteht daher das Verhältniß der Gattung, Arten und Individuen, das sich in der ganzen Natur mit den höheren Wesen und Organisationen immer mehr und zwar in der Art vermittelt, daß die Individualität immer selbstständiger wird, und immer mehr das Wesen der Gattung, das an die verschiedenen Individuen vertheilte Ganze, in sich darstellt, und dieselbe beim Menschen die höchste Stufe erreicht, so daß es nur Eine Menschengattung gibt, und der Artunterschied ein verschwindender ist. Hierauf beruht die wesentliche Verschiedenheit des Menschen von der Natur (vgl. oben S. 140 ff.), nämlich daß er der Erkenntniß fähig, eine Geschichte hat, seine Perfectibilität u. s. w. Aber es ist bei diesem Allem doch die höchste

Einheit, das absolute Ganze nicht sein Wesen; er ist, als allgemeiner und individueller Geist, immer nur ein gebrochenes, getheiltes, beschränktes Ganze und Wesen; und hierauf beruht die Bedeutung des socialen Lebens (vgl. S. 140—142), dessen Grundprincip eben gegenseitige Ergänzung ist.

Hierin stimme ich mit Fichte (S. 210) vollkommen überein, aber er nicht mit sich selbst. Denn eben weil ihm die Organisation, Natur Gottes die Ideenwelt ist, so kann Gott nicht jenes absolute Ganze seyn. Die Ideenwelt ist eben jenes unvollkommene, in Gattung, Arten und Individuen auseinandergehende, in sich selbst getheilte und so beschränkte Ganze. Hier heißt es immer noch:

„Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit."

Diese Unendlichkeit ist nicht die absolute, nicht die Natur Gottes, wofür sie Fichte hält, und der Gottesbegriff desselben keineswegs der das Welträthsel lösende, und steht so mit der eigenen Forderung des Verfassers an ihn im Widerspruche.

Wie verhalten sich nun aber die Wesen, welche das Wesen Gottes vermitteln? Sind sie nicht besondere? Allerdings sind im absoluten Wesen, als dem absolut höchsten, alle niederen als Vermittlungen enthalten. Aber schon in jedem höhern Wesen ist das niedere nicht als solches, oder wie es außer ihm ist, sondern als ein durch das höhere anders bestimmtes, schon an der Natur (d. h. hier wesentlichen Eigenthümlichkeit) desselben Theil habendes, durch dieses umgewandeltes. So ist das vegetabilische Wesen in dem Thiere ein ganz anderes, als außer ihm in der Pflanze (Vergl. hierüber auch F. Baader, Ferm. cogn., H. V., §. 13, u. a. a. O.)

Das bestimmte Wesen bestimmt aber die ihm dienenden, es

vermittelnden Wesen nach Inhalt und Form. **Das Wesen Gottes ist ein absolutes, und zwar ein absolut persönliches Wesen.** Durch dieses sind daher alle, es **vermittelnden Wesen bestimmt.** Diese und ihre Bestimmungen, **Organisation haben also den Character der Absolutheit, der absoluten Persönlichkeit.** Gott ist in Bezug auf die **natürlichen** Wesen und Organisationen absolute Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, absolute Kraft, Macht, absolute Bewegung, absolutes Leben, absolute Individualität u. s. w. (vgl. S. 211); in Bezug auf die **natürlich-geistigen und geistigen** absolutes Erkennen, Fühlen, Wollen und Wirken, in Allem aber absolute Einheit der Subjectivität und Objectivität, und nur so absolutes Naturprincip, mithin nicht die Einheit der allgemeinen und individuellen, d. h. der in Gattungen, Arten und Individuen besonderten Naturwesen; und nur so absolute Seele, mithin als Seele nicht die Einheit der allgemeinen Seele, oder sogenannte Weltseele, und der individuellen; und nur so ist er endlich absoluter Geist, mithin nicht die Einheit des allgemeinen und individuellen Geistes.

Viertes Kapitel.

Die Natur Gottes in ihrer besonderen Bestimmung durch ihr Wesen.

Das Real- und Formalprincip der Organisation ist das Wesen. Die, dieses als Einheit seiner selbst constituirenden, Principien sind als Principien jedes Wesens das Subject, Object und die Einheit beider. Jedes Wesen, als Einheit seiner selbst, ist, wie früher S. 180 gezeigt, eben als bestimmte Beziehung auf sich selbst, Subject, Beziehendes, Object, Bezogenes,

und die durch diese Beziehung bestimmte Einheit beider. Jedes Wesen, wenn es ein solches, und nicht eine abstracte, blos punctuelle, atome Einheit seyn soll, muß der Beziehung auf sich selbst fähig seyn; denn nur durch sie ist es Einheit seiner selbst. Diese muß aber eine bestimmte seyn. Dieses macht ihre Form, die Form des Wesens an sich aus. Als wirkliche Einheit ist die Beziehung auf sich selbst ihre eigene Thätigkeit. Sie hat also, wie Leibnitz sagt, wesentlich Trieb und Vorstellung; denn die sich selbst setzende Beziehung auf sich selbst ist eben Vorstellung ihrer selbst, sey diese nun so unbestimmt, unklar, als sie wolle. Durch diesen bestimmten Trieb und die bestimmte Vorstellung ist aber das Wesen ein so und so bestimmtes, dieses oder jenes, ein höheres oder niederes, und jeder Trieb und jede Vorstellung des Wesens außer sich ist dann durch diese bestimmt. Alsdann könnten aber die Monaden, als Einheiten ihrer selbst, keine atome, punctuelle, sondern nur in sich selbst als Monaden bestimmte Einheiten seyn, sie könnten nicht negativ einfach, sondern sie müßten positiv, d. h. sich selbst affirmirende Einheiten ihrer selbst seyn. Dasselbe gilt von den einfachen Realen, Wesen Herbart's. Die Selbsterhaltungen derselben können nur ein fort und fort sich selbst Setzen derselben seyn, wie denn Leibnitz die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung nennt. Was sich erhalten soll, muß schon seyn, und dieses Seyn kann sich nur als Thätigkeit erweisen. Was schlechthin nicht thätig ist, ist überhaupt nicht. Dieses gilt selbst von den niedersten Wesen. Die Selbsterhaltung kann also nur die ursprüngliche Selbstsetzung als Fortsetzung, d. h. als fort und sich setzen seyn.

Man sieht hieraus, daß Leibnitz und Herbart, bei welchen man ein, dem logischen Idealismus mangelndes, Realprincip sucht, gerade dieses blos voraussetzen, und desselben so gut ermangeln, als der logische Idealismus. Daher ist es ver-

gebliche Mühe, Leibniß in dieser Beziehung in der gegenwärtigen Noth der Philosophie um ein wirkliches Real- und Idealprincip zu Hülfe zu rufen. Er kann der gegenwärtigen Philosophie in diesem Sinne einmal nicht helfen; darüber soll man endlich doch klar werden, damit man nicht unterläßt, nach dem zu streben, was allein helfen kann. Ein Real- und Formalprincip kann nur ein an sich bestimmtes Wesen seyn. Dieses ist aber weder die Monade Leibnitzens, noch das Wesen, Reale Herbart's. Die Einwendung des Letztern gegen das reine Ich, als das Wesen des Geistes, und die Widersprüche, welche er in dem Begriffe desselben findet, haben nur in der falschen Ansicht desselben vom Wesen an sich ihren Grund, die er dann nur auf das persönliche Wesen anwendet, und bedürfen, sobald diese einmal widerlegt ist, was durch diese ganze Schrift geschieht, nicht besonders widerlegt zu werden; deshalb auch in dieser Schrift keine solche gegeben ist. (Dieses ist Sache der Erkenntnißtheorie und Metaphysik, in der jene Widerlegung, wie überhaupt die weitere Begründung des Grundprincips dieser ganzen Schrift folgen soll.)

Jedes Wesen muß daher als solches eine reale Bestimmung an sich haben, durch die es eben keine tautologische Einheit seiner selbst, oder Selbstgleichheit ist, keine abstracte Identität, wie das Identitätsgesetz in seiner gewöhnlichen Form ausdrückt. Das niederste, unbestimmteste Wesen ist in so fern das einfachste, als es nicht durch andere Wesen vermittelt ist. Nur dieses kann der Sinn der Einfachheit seyn. Das einfache Wesen als solches ist eben das unbestimmteste Wesen. Diese Unbestimmtheit ist aber nur eine relative, d. h. in Bezug auf die bestimmteren Wesen; an sich ist es doch bestimmt, und deshalb kann es sich, als Wesen oder Einheit seiner selbst, auf sich beziehen, durch welche Selbstbeziehung jede andere auf sich erst möglich ist, denn es muß bei dieser jene setzen.

Das höhere Wesen ist in so fern ein höheres, als es durch niedere Wesen vermittelt ist. Diese Wesen oder Vermittlungen muß es setzen, wenn es sich als höheres setzen will. Es setzt sie aber nur als seine Vermittlungen, d. h. als mitwirkende Ursachen, als wirkende und so secundäre Ursachen. Als die Finalursache, also gegen jene selbstständige und eigentliche Ursache, d. h. ursprüngliche Sache, oder als Princip setzt sich das Wesen, als Einheit seiner selbst, diesen voraus, um sich nur durch jene wirkenden, also gegen sich unselbstständigen Ursachen, selbst zu vermitteln. Als höheres Wesen hat es die niedern in sich als Möglichkeiten, die nur wirklich sind durch das sich selbst Wirken des höheren Wesens, als der herrschenden Einheit.

Die eigentlichen Finalursachen sind allein das Wesen als solches; alle andern sind in ihm blos wirkende, causae instrumentales. Dieses ist der tiefe Sinn der Philosophie Plato's und Aristoteles', den sie nur nicht haben durchführen oder begründen können, aus Gründen, die früher entwickelt wurden.

Die Natur oder Organisation ist daher in Bezug auf das Wesen ein unselbstständiges Seyn, und ihre Causalität ist keine ursprüngliche, sondern secundäre; sie ist blos wirkende Ursache, keine ursprüngliche Sache. (Die tiefe Bedeutung der Zweckursachen, des Zweckbegriffs, wie er schon in Plato und Aristoteles hervorgetreten ist, erhält so erst seine ganze Bedeutung durch die Bestimmung des Wesens als solchen im Unterschiede von der Natur desselben.)

Das Wesen hat, als Wesen, reale Unterschiede, oder ist real in sich selbst unterschieden. Dieser Unterschied ist die bestimmte Beziehung auf sich selbst, als Subject an sich, für sich und an und für sich. Da jedes Wesen nur so, als Einheit seiner selbst, eben Wesen ist; ist das bestimmtere und voll-

kommenere, höhere Wesen in jeder Form dieses dreifachen realen Unterschieds durch rein wesentliche Bestimmungen oder Wesen vermittelt. Das bestimmtere Wesen oder Subject, Einheit seiner selbst an sich, vermittelt sein Ansichseyn durch unbestimmtere Wesen an sich; das Wesen für sich vermittelt sein Fürsichseyn durch für sich seyende niedere Wesen, das An- und Fürsichseyn des höheren Wesens vermittelt sein An- und Fürsichseyn durch an und für sich seyende niedere Wesen. Es ist daher jedes Wesen, das natürliche so gut, als das persönliche, in einer bestimmten Form an sich, für sich und an und für sich. Das bestimmtere höhere Wesen vermittelt seine Beziehung auf sich selbst so durch die unbestimmteren Beziehungen des Wesens auf sich selbst. Die Form des Wesens ist die bestimmte Art und Weise der Beziehung auf sich selbst, und sie ist bei einem höheren Wesen eine bestimmtere, vermitteltere, und durch jene unbestimmtere vermittelt sich eben die Form des höheren Wesens.

Dieses geschieht also. Das höhere Wesen ist deshalb ein höheres, weil es sich tiefer und umfassender zu unterscheiden und so durch eine tiefere und umfassendere Unterscheidung sich als eine tiefere und umfassendere Einheit seiner selbst zu produciren vermag. Es setzt also in der tieferen und umfassenderen Beziehung auf sich selbst in sich intensiv und extensiv unbestimmtere Beziehungen auf sich selbst, oder Einheiten ihrer selbst, durch die es sich vermittelt, und in Bezug auf welche es eben ein bestimmteres und höheres Wesen ist. Daß sich aber das Wesen sowohl an sich, als für und an und für sich, also in dieser dreifachen Form produciren muß, um sich als Wesen oder Einheit seiner selbst, oder Selbstgleichheit zu setzen, und daß es sich damit in einer dreifachen, real unterschiedenen Form und in sich real unterschieden setzt, ist früher, besonders S. 180—187 gezeigt worden.

Jedes Wesen ist aber als solches Princip seiner Organisation der Möglichkeit nach, und producirt in seiner Selbstproducirung dieselbe actu. Da nun das Wesen eine dreifache real unterschiedene Form hat, so ist, wie auch schon J. Böhme annimmt, das sich selbst als Subject, Object und die Einheit beider vermittelnde Wesen in diesem dreifachen persönlichen Unterschiede als drei Principien zu bestimmen, welche dann aber zugleich die Principien seiner Natur sind, so daß es eine dreifach real unterschiedene Organisation oder Natur durch sie producirt. Diese wird aber nur bei höheren Wesen in diesem bestimmten Unterschiede hervortreten. Das Wesen ist also durch seine Principien herrschende Einheit seiner Natur, und jedes Princip herrschende Einheit seiner durch es hervorgebrachten Natur; und es ist also so das Wesen durch seine drei Principien herrschende Einheit seiner Natur. Jede Form der Natur hat aber wieder in sich selbst Einheiten, und es geht so ein System von Systemen hervor, und jedes ist beherrscht von einer Einheit. Jedes Princip der Natur ist also in Bezug auf diese Einheiten die herrschende. Das Lebensprincip ist herrschende Einheit seiner physischen Systeme und deren Organisation; die natürliche Seele ihrer natürlichen Organisation, die geistige Seele ihrer geistigen Organisation.

Die herrschende Einheit bezieht sich in den, ihr dienenden, Einheiten nur auf sich selbst, und ist so thätig in den Functionen der, durch die Einheiten beherrschten, Systeme. Es vermittelt sich das Princip eben durch die Systeme und Organe als die es vermittelnden Glieder, oder Vermittlungsglieder. Weil aber jedes höhere Wesen durch niedere vermittelt ist, so enthält es diese als Principien, Einheiten ihrer selbst in sich, und producirt und vermittelt die verschiedenen niedern und höhern Systeme durch sie in seiner Organisation. So ist das

Wesen, als herrschende Einheit seiner Organisation, eine Vielheit, ein Inbegriff von Einheiten ihrer selbst, durch die es die verschiedenen Formen der Organisation producirt und sie beherrscht, erhält, vermittelt und vollendet. Aber diese sind durch das überall herrschende Wesen in Form und Inhalt bestimmt, und haben in keiner Beziehung eine Selbstständigkeit gegen dieselbe. Die niederen Wesen sind auch in dem höhern so sehr durch es bestimmt, daß sie in ihm in anderer Form erscheinen, als außer ihm, wo sie als schlechthin herrschende hervortreten.

Jede Bestimmung der Natur des Wesens und die in ihm begründeten Realitäten, Eigenschaften, Thätigkeiten, Verhältnisse, sind nur mittelbare Bestimmungen des Wesens und Selbstbeziehungen desselben. Sie beziehen sich daher nicht auf sich, sondern nur das Wesen bezieht sie auf sich, d. h. setzt sie in der bestimmten Form an sich, und bezieht sie so auf sich. Sie haben auf diese Weise kein selbstständiges Seyn gegen das Wesen. Dieses Seyn ist daher in jeder Hinsicht ein vom Wesen schlechthin abhängiges und durch es bestimmtes. Denn nur so sind die Natur des Wesens und die durch sie vermittelten Thätigkeiten, Verhältnisse an sich und in ihrem Verhältniß zu einander eben die durchaus nur so und so bestimmten. Es erweist sich eben hiermit das Wesen als Princip des ausgeschlossenen Dritten, d. h. der durchgängigen Bestimmtheit.

Aber da das herrschende Wesen seine Organisation durch ihm dienende Wesen producirt, vermittelt und vollendet, und diese Einheiten ihrer selbst sind und bleiben, so haben diese, als dienende, zwar keine Selbstständigkeit gegen das herrschende Wesen, aber doch, als Wesen, Selbstständigkeit gegen die durch sie

producirte, vermittelte und vollendete Organisation, die verschiedenen Systeme, Kräfte, Formen, Thätigkeiten derselben. Zwar bestimmt das herrschende Wesen die ihm dienenden nach Inhalt und Form, erhebt sie in sich, und macht sie so seiner eigenen, also höheren Eigenthümlichkeit oder Bestimmung theilhaftig, so daß sie in einer andern, nämlich in höhern Form in ihm sind, als außer ihm. Sie sind daher in dem herrschenden Wesen einerseits diesem dienend, und anderseits über die, durch sie producirten, vermittelten Organisation herrschend. Aber dessen ungeachtet ist doch nur das herrschende Wesen sie, und in ihnen und durch sie allein wirkendes Princip, das sie producirt, vermittelt und vollendet, und in und durch sie die Organisation. Aber obgleich so das herrschende Wesen im Grunde alleinherrschend in diesen ihm untergeordneten Wesen und der, durch sie producirten, Organisation ist; so sind doch die ihm dienenden Wesen, als Einheiten ihrer selbst, herrschende über die, durch sie producirte, Organisation. Indem jene mitwirkenden Wesen dem über sie herrschenden Wesen dienen, ist dieses doch allein herrschend. Auf diesem Dienen der niedern Wesen nach oben beruht das Herrschen oder die Herrschaft derselben nach unten, und zwar so sehr, daß mit jenem Dienen auch dieses Herrschen, diese Herrschaft aufhört. Jene dienenden oder mitwirkenden Wesen herrschen also nur im Dienen, und dienen nur im Herrschen. Nur so herrscht das Wesen, dem sie dienen, allein in ihnen und der Organisation, und sie mit ihm. Es bestimmt nach seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit die dienenden zum und im Mitwirken nach Inhalt und Form, oder bestimmt sich in ihnen in beider Hinsicht, ist das Real- und Formalprincip derselben, und dieses realisiren die mitwirkenden Wesen in ihrer, durch sie beherrschten, Organisation, oder wirken es in dieser aus. Die so auswirkenden Kräfte, Formen und Thätigkeiten sind die rein wirkenden, die einfachen Mittelursachen, causae in-

strumentales, im Unterschiede von jenen mitwirkenden Wesen oder Ursachen.

Aus der Darstellung des Wesens an sich und der besonderen Wesen, der Natur, des endlichen Geistes und absoluten Geistes, hat sich ergeben (S. 85—162), daß die größere Vertiefung und Erweiterung des Wesens in sich eine Wiederholung, Reproducirung der es vermittelnden Acte und Productionen, und in dieser Weise ein Hinausgehen, Uebergreifen über dieselben ist. Dadurch wird das Wesen eben herrschende Einheit. Dieses Hinausgehen ist so durch ein größeres Insichgehen oder eine größere Vertiefung und, in Folge derselben, eine größere Erweiterung in sich bedingt. Dieses hat sich beim Wesen, als solchem, in dreifacher Beziehung, nämlich als Subject, Object und Einheit beider erwiesen. Da nun das Wesen in dieser Beziehung auf sich selbst seine Natur producirt, so muß es dieselbe auch in einer dreifachen, dreifach in sich unterschiedenen und in sich vermittelten, Form oder Vermittlung produciren.

Die Principien des persönlichen Wesens sind so Principien der Natur, und zwar das erste natürliches Princip, Naturprincip, das zweite natürlich-geistiges Princip oder Seele, das dritte geistiges Princip oder Geist.

Als das erste producirt es die natürliche Organisation, und da das persönliche Wesen an sich vermittelt ist durch ihm untergeordnete Wesen; so producirt es durch sie eine vielfach in sich vermittelte natürliche Organisation, d. h. eine Reihenfolge von niederen und höheren Formen der Organisation, d. h. von Systemen, Organen, Gliedern derselben, und Thätigkeiten, Verhältnisse, mithin ein System von Systemen, die sich einander vermitteln, sich zu einander wie Mittel und Zweck verhalten. Da nun das Naturprincip die verschiedenen Naturwesen in sich als dienende begreift, so ist es durch diese herrschende Einheit

aller dieser verschiedenen Systeme. Die dem Naturwesen dienenden Naturwesen oder Einheiten ihrer selbst sind und bleiben aber doch diese und erweisen sich als solche, d. h. herrschende Einheiten in ihren, durch sie producirten, Systemen.

Es ist so das Naturprincip näher Lebensprincip im allgemeinen Sinne, in dem es auch Princip der unorganischen Natur ist, und im specifischen Sinne, nämlich des vegetabilischen Lebens, und dann Princip des animalischen Lebens oder der natürlichen Seele, der Naturseele.

So vermittelt das persönliche Wesen 1) sein Ansichseyn durch an sich seyende, ihm untergeordnete Wesen, oder producirt diese in seiner Selbstproducirung an sich, und vermittelt sich so durch sie seinem Ansichseyn nach, und durch diese producirt es, als Princip der natürlichen Organisation oder als Naturprincip, die verschiedenen, vielfach in sich unterschiedenen und vermittelten natürlichen Organisationen, d. h. verschiedene, sich einander selbst wieder vermittelnde natürliche Systeme, Organe, Functionen, Thätigkeiten und Verhältnisse, und beherrscht, d. h. erhält, vermittelt und vollendet sie durch jene ihm dienende Wesen, oder ist so terminus a quo, per quem und ad quem derselben. Es vermittelt 2) das persönliche Wesen sein Fürsichseyn durch die ihm untergeordneten Wesen für sich, und producirt diese eben so in seiner Selbstproducirung für sich als für sich seyende, wie es sie in seiner an sich seyenden Producirung an sich producirt hat. Es vermittelt so sein Ansichseyn durch an sich seyende, sein Fürsichseyn durch für sich seyende, ihm dienende Wesen. Das für sich seyende Wesen ist natürlich-geistiges Princip und, als Princip der Organisation, geistige Seele. Durch die ihm untergeordneten, dienenden Wesen für sich bringt es eine vielfach vermittelte natürlich-geistige Organisation, Seelenorganisation, ein vielfach vermitteltes Gefühls-, Erkenntniß- und Willenssystem, d. h. eine Stufenfolge von nie-

deren und höheren sich selbst vermittelnden Gefühls-, Erkenntniß- und Willenssystemen mit ihren sogenannten Vermögen, Organen, Formen und Thätigkeiten derselben hervor, und erhält, vermittelt und vollendet sie und sich als Endzweck, Finalursache durch jene ihm dienenden Wesen für sich, und ist so sich erkennendes, fühlendes und wollendes Wesen in natürlich-geistiger Form. Es vermittelt sich endlich 3) das persönliche Wesen sein An- und Fürsichseyn durch an und für sich seyende Wesen, indem es diese, welche es in seinem Ansichseyn an sich, in seinem Fürsichseyn für sich producirt hat, nun in seiner an und für sich seyenden Producirung als an und für sich producirt, und sich eben damit sein An- und Fürsichseyn vermittelt, sich als Finalursache, terminus a quo, per quem und ad quem, oder causa materialis, formalis und finalis derselben erweist. Das an und für sich seyende persönliche Wesen ist, als Princip der Natur oder Organisation, geistiges Princip oder Geist. Als solcher producirt es durch die ihm dienenden an und für sich seyenden Wesen eine geistige Organisation, d. h. ein geistiges Gefühls-, Erkenntniß- und Willenssystem, welches wieder ein System von in sich selbst zusammenhängenden Systemen ist, welche sich zu einander wie niedere und höhere sich vermittelnden, Systeme verhalten, die es durch seine an und für sich seyende Wesen und so sich selbst als Endzweck erhält, vermittelt und vollendet, causa materialis, formalis und finalis ist. So vermittelt sich der Geist seine geistigen Thätigkeiten, oder bringt sich als solcher hervor.

Der reale Unterschied des persönlichen Wesens bedingt so eine real in sich unterschiedene, d. h. natürliche, natürlich-geistige und rein geistige Organisation.

Gott ist der Intensität nach das tiefste, der Extensität nach das umfassendste, in beiden aber das absolute Wesen. Er ver-

mittelt nun das An- und Fürsichseyn seines Wesens und seiner Natur durch an und für sich seyende Wesen und Organisationen oder Naturen auf absolute Weise, d. h. er erhebt, als absolutes Wesen, die ihm dienenden selbst zur Absolutheit. Denn Aufheben im positiven Sinne ist Erhebung der dienenden Wesen in die wesentlichen Bestimmungen des durch jene herrschenden Wesens. Dieses nun macht jene seiner selbst theilhaftig, gibt ihnen Theil an seiner eigenen Bestimmung. Wie nun das unorganische Wesen und Leben in dem organischen, dieses als vegetabilisches in dem animalischen, dieses im geistig-seelischen und geistigen Wesen und Leben, also immer jedes dieser niederen Wesen die Bestimmungen des höheren Wesens und Lebens annimmt, an ihnen Theil nimmt, ihrer theilhaftig wird; so werden, wie am Schlusse des vorigen Kapitels schon gezeigt worden ist, auch alle, das Wesen und die Natur Gottes vermittelnden, Wesen und Organisationen in jenes absolute Wesen und jene absolute Natur erhoben und von ihnen bestimmt, oder nehmen Theil an diesen, werden derselben theilhaftig, d. h. werden eben selbst absolut, und Gott erkennt, will und wirkt sich durch sie als Gott oder auf absolute Weise. (So ist die via negationis, causalitatis und eminentiae positiv zu bestimmen.) Diesen Character der Absolutheit erhalten also alle Bestimmungen Gottes durch dessen Wesen und Natur. In Gott, der Idee Gottes, sind so alle Bestimmungen, Thätigkeiten, Verhältnisse absolut, einzig in ihrer Art, wie sie also außer ihm nicht mehr sind.

Die Vollkommenheit eines Wesens besteht darin, daß es gleichartig, d. h. nach seinem eigenen Wesen (ohne sich zu entäußern) auf das Verschiedenste und auf die verschiedenste Weise wirken, das Verschiedenste in sich zu vereinigen, das Verschiedenste sich zuzueignen, mit ihm in Verbindung zu treten, es in seine

Eigenthümlichkeit umzubilden, und sich so durch es zu vermitteln vermag. Diese Vollkommenheit ist nur in der Idee Gottes, also in der vollkommensten Form realisirt, und sie ist so das „Vernunftideal", der Inbegriff aller Vollkommenheiten in der absoluten Form oder Vermittlung, der Absolutheit. Gott ist absolutes Ganze, der seine Ergänzung nur in seinem eigenen Wesen hat, und zu derselben keiner besonderen Wesen außer seinem eigenen bedarf. Auf dem Begriff der absoluten Selbstständigkeit beruht dann auch die absolute Selbstgenügsamkeit und Seligkeit. Der Begriff der Aseität kommt hiermit erst zu seiner vollkommenen Entwicklung.

Durch die Wirklichkeit dieses „fehlerfreien Vernunftideals" in Gott ist die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes in dem Weltgeiste erst möglich, und wir haben den Begriff einer relativen Einheit oder Ganzheit in der Weltidee, in welcher das allgemeine und die besonderen Wesen sich ergänzen, und so eine relative, beschränkte Einheit und Ganzheit constituiren, nur durch die Wirklichkeit einer solchen absoluten Einheit. Es sind so Gottes Realitäten, durch die sein Wesen vermittelt ist, die Realitäten des Wesens Gottes selbst, durch welches dieses selbst constituirt ist, und es ist nur die Idee der Welt in der Idee Gottes der Möglichkeit nach begründet. Denn auch die Natur, durch welche der relative Geist vermittelt ist, ist keineswegs noch die wirkliche, sondern nur der Möglichkeit nach. Es sind nämlich die, den relativen Geist vermittelnden, natürlichen Bestimmungen seine eigenen, durch die er eben Geist ist, und er enthält sie nur als Möglichkeit, sie außer sich zu setzen als herrschende Einheiten; die Idee der Natur ist daher im Geiste der Möglichkeit nach enthalten, so daß die Natur durch den Geist, nicht der Geist durch die Natur, jener Grund der Natur ist. Ebenso verhält es sich auch mit den natürlichen und geistigen Realitäten, durch welche der absolute Geist sich vermit-

telt; sie sind die göttliche Organisation selbst, und es ist nur die Idee der Welt als Möglichkeit in der wirklichen Idee Gottes. Jede höhere herrschende Einheit oder jedes höhere Wesen befaßt in sich die niedern als sein eigenes Wesen constituirenden Bestimmungen, und nur als Möglichkeiten für eine Wirklichkeit außer sich.

Die in dem Wesen enthaltenen dienenden Einheiten sind, als der herrschenden dienende, gar nicht außer der herrschenden wirklich; sie sind nur in ihr und durch sie vorhanden. Sie sind nur als Möglichkeiten in ihm für eine selbstständige Existenz außer ihm. Denn so wie sie als herrschende Einheiten für sich existiren, sind sie andere Wesen, also niedere Wesen außer den höheren. Diese niedere Wesen sind daher in den höheren nicht als solche oder wirklich, sondern nur möglich. Also die höhern Einheiten enthalten die niedern als Möglichkeit in sich, nicht aber umgekehrt die niedern die höheren; deshalb können diese auch nicht aus jenen entstehen.

Man sieht hieraus, daß die höheren Wesen der Grund der niederen, und diese nur Entäußerungen jener sind. Wenn man daher für die subjective Erkenntniß von den niederen zu den höheren Wesen, Einheiten, Vermittlungen aufsteigt, so ist doch die objective Genesis umgekehrt. Der objective Vor- und Hergang ist in Wahrheit von dem Höhern zum Niedern. Dieses wird nur durch jenes wahrhaft objectiv erklärt, daher die Natur den Geist, und beide Gott als die sie begründende Ursache voraussetzen. Und der relative Geist, als unvollkommenes Ganze und unvollkommene Einheit, wird nur aus der absoluten Persönlichkeit, dem absoluten, vollkommenen Ganzen erklärbar, wie der menschliche Organismus erst die verschiedenen Thiergestalten, welche, nach Schelling's Ausdruck, nur die verschobene menschliche Gestalt sind, erklärt, nicht umgekehrt. Wäre daher diese absolute Persönlichkeit nicht

wirklich, so wäre die Weltidee eben so unerklärt wie die Thiergestalten ohne den Menschen.

In dieser Weise producirt Gott als an und für sich seyendes Wesen die natürlichen und geistigen Realitäten als seine eigenen, sein eigenes Wesen an sich constituirenden Bestimmungen, als seine eigene Natur oder Organisation als wirkliche, und durch sie die Welt der Möglichkeit nach.

In so fern nun das absolute Wesen alle, es vermittelnden, Realitäten producirende und beherrschende Einheit ist, producirt es der Möglichkeit nach die Welt, d. h. die Idee der Welt. Denn die höchste herrschende Einheit begreift alle andern Einheiten als Möglichkeiten, außer ihr herrschende zu seyn. Als absolutes Wesen, welches alle natürlichen und geistigen Realitäten oder Einheiten in absoluter Form in oder unter sich begreift, hat es die Macht, Möglichkeit, sie in relativer Form oder außer sich zu setzen. Das absolute Wesen ist das tiefste, umfassendste durch seine tiefste Selbstunterscheidung- und Erfassung. Es muß daher alle die verschiedenen Formen der unbestimmten und bestimmteren, oberflächlicheren und tieferen Selbstunterscheidungen und Erfassungen produciren, um sich als die tiefste, über die übrigen herrschende zu produciren. Dieses ist eben die Producirung seiner sämmtlichen Vermittlungen oder aller Realitäten oder Einheiten. Jede ist eine Vertiefung des absoluten Wesens in sich, und jede folgende höhere eine größere Vertiefung; durch alle diese Vertiefungen ist es nun als das höchste, tiefste Wesen, vermittelt, oder vermittelt, verwirklicht sich durch sie und ist eben das höchste Wesen. Da aber das absolute Wesen, als sich selbst erfassende absolute Einheit seiner selbst, diese seine Vermittlungen producirt; so producirt es sie eben nach seiner Eigenthümlichkeit, d. h. Absolutheit, oder als absolut persönliches Wesen. Es erhebt so alle es vermit-

telnden Bestimmungen in sich selbst, gibt ihnen Theil an der Absolutheit, verabsolutirt sie, d. h. producirt sie eben als absolute Bestimmungen, oder aus seinem absoluten Wesen, das als solches nur Absolutes produciren kann.

So ist Gottes Idee Gott objectiv. Das absolute Wesen an sich oder Subject an sich hat sich und seine Organisation, den Inbegriff aller Realitäten, nun objectivirt, oder hat sich als Object seiner selbst hervorgebracht, producirt, um sich nun als die Einheit seiner selbst und seiner Realitäten und die Einheit der Welt zu erfassen, und so als absolut wirklich zu setzen, oder in absoluter Form zu verwirklichen. Dieses ist die Producirung des Wesens Gottes oder der Einheit des Subjects und Objects, und diese Einheit, als die Organisation producirendes Princip, ist die Persönlichkeit als Geist, absoluter Geist. Das absolute Wesen hat nun als Seele seine natürlich-geistige Organisation und so den Geist an sich producirt; dieser bringt sich nun selbst hervor, wird für sich, objectivirt und realisirt sich, und bringt nun seine rein geistige Organisation hervor, in welcher er sich verwirklicht. Das absolute Wesen als Geist hat nun sich und seine Organisation in seiner wahren, entsprechenden, absoluten Form, oder seine Idee als solche zum Inhalt und Object, und producirt sie, und damit die Idee der Welt. Der Geist, als Princip der geistigen Organisation oder Natur, producirt diese nun, wie die Seele sie als natürlich-geistige producirt, als rein geistige mit ihren Einheiten oder Systemen; diese sind die rein geistigen Erkenntniß-, Gefühls- und Willensbestimmungen, durch die der Geist seine Idee als solche, d. h. die absolute Form seiner Organisation producirt und erfaßt.

Das unmittelbare Object Gottes ist also sein reines Wesen, das mittelbare, d. h. durch dieses vermittelte, die Organisation oder Natur desselben, und das, durch jene beide vermittelte, die

Idee der Welt. Diese producirt Gott in seiner Selbstproducirung. So wie nun diese immer klarer, bestimmter hervortritt: so auch die Idee der Welt. Diese ist aber durch jene überall, in jeder Form bedingt. Die niedere Form vermittelt die höhere. Diese ist also überall nur durch jene eine höhere, oder sie begreift als die höhere die niedere in sich, ist also der Grund derselben. Die natürlich-geistige hebt in sich die natürliche auf, oder erhebt sie in die geistige Form, vergeistigt sie. Aber noch ist es keine reine Vergeistigung; die natürliche Bestimmtheit wird aber auch ganz aufgehoben, und so erst zur rein geistigen erhoben. Diese ist die wahre, absolute Form der Organisation Gottes. Nur in dieser ist Gottes Wesen immer wirklich, oder die Organisation Gottes existirt nur in dieser wahren, absoluten Form, und die niederen Formen sind in ihr immer aufgehoben, in ihr als dienende gesetzt.

Die drei, die Organisation Gottes erzeugenden, Principien vermitteln sich miteinander, und vermitteln so auch ihre dreifache Form oder Organisation auf absolute Weise; das erste ist nur in das zweite und dieses in das dritte erhoben, und so sind sie in ihrer wahren, absoluten Form gesetzt. *Der Geist ist das wahre, dem Wesen entsprechende, Princip der Natur der Persönlichkeit, und die geistige Organisation ist die wahre Form der Organisation des persönlichen Wesens, in welche die natürliche und die natürlich-geistige erhoben, und so in ihrer Wahrheit — ihrer Idee entsprechenden Form gesetzt sind.* Ebenso ergänzen sich das Fühlen, Erkennen, Wollen und Wirken. Es ist hier jeder Gegensatz beständig aufgehoben, und überall eine unendliche, ewige Vermittlung, in welcher sich Alles gegenseitig ergänzt, und als Ganzes in der höchsten, absoluten Form gesetzt ist. Ohne Seele und Geist, als Principien der Organisation Gottes, ist Gott keine absolut reale Persönlichkeit, d. h.

hat keine wahre, vollständige Organisation oder Natur, und keine durch sie bedingte geistige Thätigkeit, und die sogenannten Eigenschaften Gottes sind, ohne diese Organisation oder Natur Gottes, nur äußerliche, aus der äußerlichen Reflexion auf Gott übertragen, und gehen nicht aus dem Wesen Gottes selbst als immanente Bestimmungen desselben in der Natur hervor. Daher die Lehre von den Eigenschaften Gottes so geistlos und langweilig ist. Erst durch die Organisation, in welcher Gott seine Idee vollkommen erfaßt und realisirt, können die göttlichen Eigenschaften ihre wahre Grundlage und Idee erhalten; erst hier besondert sich die, vollkommen in ihrer ganzen wahren Realität objectiv gewordene, Idee in die Idee der Wahrheit, — das Erkennen hat seine Idee hervorgebracht, — in die Idee des Guten und der Sittlichkeit, — der Wille hat seine Realität hervorgebracht, — in die Idee der Schönheit, — das Wirken hat seine höchste Form erlangt.

Hier tritt also erst die wahre, absolute Erkenntniß, das wahre, absolute Wollen und Wirken der absoluten Idee hervor. Die göttliche Freiheit, als die selbstgewußte- und gewollte absolute Idee oder Nothwendigkeit, die Weisheit, Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. finden hier erst ihre Begründung und reale, aus dem Wesen Gottes selbst hervorgehende, Bestimmungen.

Der Inbegriff der Realitäten Gottes, welche das erste Princip auf natürliche, das zweite auf natürlich-geistige Weise producirt, ist bei Gott deßwegen immer in der höchsten absoluten Form producirt, weil das erste Princip immer sich und sein Produciren ergänzt und vermittelt durch das zweite, und dieses wieder durch das dritte, so daß sie nicht auf zeitliche, sondern ewige Weise sich und ihre Organisation produciren, und die höchste, absolute Form die wirkliche ist. Ebenso vermittelt sich der Inbegriff aller Realitäten durch die natürliche und die na-

türlich-geistige Organisation, und ist in der geistigen an sich wirklich, realisirt sich nun, wird für sich, oder auch in der absoluten Form wirklich als die als absolute Idee gesetzte Idee Gottes.

Wie sich das reine Wesen im zweiten Princip objectivirt, Object wird, um sich dann im dritten als sich selbst zu erfassen, und sich nun als die absolute Einheit beider zu produciren; so producirt das zweite, als natürlich-geistiges Princip der Organisation oder als Seele, die Realitäten für sich, objectivirt sich dieselben, und erfaßt sie dann als die Gott entsprechende oder absolute Idee, und realisirt, producirt sie nun in der geistigen Organisation als solche auch in der Form, oder producirt sie auch in der absoluten Form. Damit sind dann erst die Eigenschaften Gottes wahrhaft begründet und vermittelt. Auch hier ist die höhere, absolute Form der Grund der niederen.

Anmerkung I. Es hat sich in den zwei letzten Kapiteln das entscheidende Resultat ergeben, daß nur in der Wirklichkeit der Idee Gottes die Möglichkeit eines andern Seyns, also der Idee der Welt, begründet ist. Die absolute Einheit Gottes macht erst die relative möglich. Diese Ansicht ist nur eine Folge der allgemeinen, daß das höhere Wesen überall der Grund, die Ursache des oder der niederen ist, und man deshalb zur Erklärung und Ableitung von den höheren zu den niederen, also vom absoluten zu den relativen Wesen fortzugehen hat. Dieses führt zu einem directen, genetischen Beweisverfahren für das Daseyn Gottes, welches man in der neuesten Zeit für unmöglich erklärt hat. Als Grund wird von Trendelenburg (logische Untersuchungen, Bd. II. S. 338 f.) angegeben: die Kategorien, als bloße Formen des Endlichen, leiden auf Gott keine Anwendung. Nach unserer bisherigen Darstellung erlangen

die Kategorien in ihrer Erhebung zur Absolutheit, oder in ihrer absoluten Bestimmung im Wesen Gottes gerade erst ihre Wahrheit. Die Kategorien Wesen, Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, Zweck, Erkennen, Wollen und Wirken als relative und endliche Bestimmungen werden aus dem absoluten Wesen, der absoluten Ursache, Wirkung, Wechselwirkung u. s. w. erst erklärt. Jene ergeben sich erst als Möglichkeit aus der absoluten Bestimmung derselben. Es ergeben sich andere Resultate, sobald man einmal mit dem Begriffe der Absolutheit Ernst macht, und ihn näher durch den Begriff der Aseität, den man bisher viel zu eng und fast so gut wie gar nicht gedacht hat, bestimmt. Denn die Aseität bezieht sich, um es kurz aber entscheidend auszudrücken, nicht blos auf das Wesen Gottes an sich oder aus sich, sondern auf das Wesen Gottes sowohl an und aus sich, als auch für sich und in sich, also an und für sich, und bestimmt es eben damit als absolutes. Ist der Begriff der Absolutheit ein Vernunftbegriff, so muß er gedacht werden können, sonst ist er eine bloße Einbildung und Vorstellung. Alsdann lasse man ihn aber fallen. Die Philosophie hat aber, wie Jacobi sagt, das Daseyn zu enthüllen, sie hat das, was in der Vorstellung ist, eben zu denken, und zum Gedanken, Begriff und zur Idee zu erheben. Wenn uns aber der Weltbegriff nicht genügt, und man den Pantheismus deshalb verwirft; so kann dieses nur darin seinen Grund haben, daß man in ihm die Absolutheit vermißt, er mithin selbst erst zu erklären ist aus einem höhern Begriffe. Kann man aber diesen nicht denken, so hat man kein Recht, über den Weltbegriff hinauszugehen: der Gottesbegriff des Pantheismus ist dann der einzig mögliche, d. h. denkbare. Aber der Weltbegriff zeigt uns Unvollkommenheiten, die seine Absolutheit aufheben, und die uns über ihn hinausgeführt haben. Diese Unvollkommenheiten müssen sich nun in

dem Begriffe des absoluten Wesens aufheben, und die Unvollkommenheiten selbst aus dem absolut Vollkommenen erklären lassen. Der Grund hiervon kann im Allgemeinen so angegeben werden, daß es außer dem Absoluten kein Absolutes geben kann. Dann ist aber der Begriff der Absolutheit selbst zu denken, und dieses ist aus ihm wirklich nachzuweisen, wie oben versucht wurde: „Das Ganze ist nur für einen Gott gemacht." Die Kategorien Wesen, Qualität, Ursache, Wirkung u. s. w. müssen, das hat uns die bisherige Logik schon gelehrt, in den höheren und höchsten Kategorien immer bestimmter gedacht werden, und können nur in ihrer höchsten Bestimmung in dem absoluten Wesen, der absoluten Qualität, Ursache u. s. w. ihren Endzweck und ihre wahrhafte Erklärung finden. Das hat uns der logische Idealismus gelehrt: aber warum er seine Lehre selbst nicht befolgt, hat seinen Grund in seinem beschränkten Standpunct. Er kömmt eben nicht zum Absoluten.

Wohl sind die Kategorien auf Gott anwendbar, sagt uns J. H. Fichte, und es ist nur ein beschränkter Standpunct, der dieses läugnet; aber auch nur denken können wir Gott, und eben darin, daß wir ihn nur denken können, und keine anschauende Erkenntniß, oder wie Trendelenburg sagt, keine anschaulichen Kategorien von ihm haben, bestehen die Schranken, die uns eine concrete Bestimmung des absoluten Wesens unmöglich machen. Also Fichte. Denkbar ist ein Begriff im negativen Sinne, wenn er keinen Widerspruch in sich enthält. Aber woher weiß man denn, daß er einen Widerspruch in sich enthält, als aus ihm selbst in seiner positiven Bestimmung, d. h. indem ich ihn eben denke und damit zeige, was ich in ihm nicht denken kann? Soll nun der Begriff Gottes, als ein überhaupt denkbarer im negativen Sinne, als widerspruchloser gedacht werden; so kann er es, wie gesagt, nur durch seine positive Bestimmung, durch das Denken dessen, was er ist, oder durch das Denken seiner wesentlichen

Bestimmungen. Diese sollen nur logische seyn. Aber auch der reine logische Begriff muß als Begriff (im Unterschiede von der Vorstellung) in seiner realen Bestimmung entwickelt werden können; er muß sie als Grund enthalten, wie dieses Trendelenburg trefflich zeigt, indem er den Begriff als die Bestimmung der Idee nachweist.

Aber die realen Bestimmungen des Begriffs, oder der reale Begriff, die Idee, soll — als die Einheit des logischen Begriffs und der Realität — nur durch die Erfahrung, d. h. durch lebendige Anschauung erkannt werden können. Fehlt uns diese von Gott? Nein; denn wie der Künstler, sagt Trendelenburg, aus seinem Werke, der Mensch aus seiner Handlung, so wird Gott aus der Welt erkannt. Was fehlt uns nun weiter noch zur Erkenntniß der Idee Gottes? Das Kunstwerk ist noch nicht ganz fertig, sagt man uns, es ist noch im Werden. Aber wenn Gott Jahrtausende schon an ihm schafft, so muß man doch schon sehen, was es seyn soll, sein Wesen muß uns darin mit jedem Zuge schon entgegentreten, wenn er es auch noch weiter ausführen muß. Sagt uns doch beim organischen Ganzen, welches dieses Kunstwerk ist, der Naturforscher aus jedem einzelnen Organe, Gliede, welches das Ganze ist. So Cuvier. Soll es beim höchsten Kunstwerke anders seyn? Eben so könnte man auch keine Idee vom Menschen haben, die so eben noch in diesem Werden ist. Das Werden ist aber des Wesens wegen, sagen uns schon die Meister der Philosophie, Plato und Aristoteles. Dieses ist nicht hinter, sondern in der Erscheinung; „suche nichts hinter dem Phänomen, sagt Göthe, das Phänomen selbst ist die Lehre."

Dieses könnte Fichte dem Reflexionsstandpuncte Kant's entgegenhalten, und er seinen Begriff Gottes zur Idee desselben erheben. Aber er thut es nicht. Weßhalb? Er kann die Idee Gottes nicht begreifen, weil er sie nicht hat, und nach seinem

Standpuncte nicht haben kann; es ist die Weltidee, die er verabsolutirt. Weder die Ontologie, noch speculative Theologie Fichte's führt zum Absoluten und entwickelt den Begriff und die Idee desselben, erhebt durch sie die Kategorien und Ideen zur Absolutheit, und leitet dann die relativen Begriffe und Ideen aus ihr genetisch ab. Da bei ihm also Gottes Wesen, das Absolute nicht in seiner eigenen, absoluten Wesenheit und Natur an und für sich, sondern nur durch die Weltidee bestimmt ist; so ist es eben kein Absolutes, sondern nur das Wesen der Welt. Und so bleibt Gott natürlich auch ein an sich unerkennbares Ding an sich, und es kann weder die Idee der Welt im Allgemeinen, noch in ihrer besonderen Vermittlung oder Bestimmung erklärt werden. Daher das merkwürdige, aber nach dem Standpuncte Fichte's ganz consequente Geständniß S. 292—294 der speculativen Theologie, daß er unentschieden lasse, wie Gott die Idee der Welt mit sich vermittle, und dann zusetzt: „auch ist diese Frage eben so gleichgültig für die Lösung des Weltproblems, als sie unbeantwortlich ist. Nur daß Gott wirklich, ewig, allgegenwärtig ihre Einheit sey, daß er diese aber allein im Geiste seyn könne, dieses ist das Entscheidende, und dieses zeigt sich mit metaphysischer Nothwendigkeit." Er fügt dann weiter hinzu, daß er den Begriff endlicher Substanzen in Gott nicht so gedacht habe, daß irgend eine Schranke und Hemmung seiner Einheit und seines Geistes daraus erfolgen müßte; denn er habe die eigentlich reale Weise dieser Vermittlung überhaupt nicht gedacht, und wer wollte nach ihm dieses thun? (S. 294.)

Freilich, wenn die Idee des absoluten Wesens an und für sich nicht gedacht wird, weil man sie nicht hat; so kann auch die Idee der Welt weder überhaupt, noch in ihrer besonderen Bestimmung und Vermittlung in Gott nicht gedacht werden. Aber woher dann diese Weltidee, und woher ihre besonderen

Bestimmungen in den einzelnen Ideen? Wie ist in Gott überhaupt etwas außer ihm möglich, und wie ist es in dieser bestimmten Form möglich? Nur die Wirklichkeit Gottes kann der Grund jener Möglichkeit seyn; ohne sie ist nichts möglich. „Der Act des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seyns." Aber dieses Wissen Gottes kann nur aus dem Wissen und Wollen der eigenen Idee Gottes hervorgehen, und nur so ist es möglich, und seinem Inhalte und seiner Form nach bestimmt. Nur so ist jener Ausspruch Augustin's in seiner Wahrheit gedacht.

Anmerkung II. Das Princip bestimmt die Methode. Die größte Schwierigkeit hat der Philosophie von ihrem Ursprunge an durch alle Zeiten die Bestimmung des Verhältnisses der Final- und wirkenden Ursachen (causae finales et efficientes) gemacht. Nur durch die Unterscheidung des Wesens und der Natur desselben und die wahre Bestimmung beider an sich und in ihrem Verhältnisse ist diese Frage zu lösen. Wir sehen daher schon Aristoteles einen Fortschritt über Plato durch die Unterscheidung des Wesens und der Organisation in dieser Frage machen. Hätte er wirklich jene Unterscheidung in ihrer Wahrheit erfaßt, so hätte er auch das Verhältniß der wirkenden und Endursachen wahrhaft erkannt. Dieses lag aber über dem Princip der alten Welt hinaus, und nur das Princip bestimmt die Methode.

Dieses Princip ist aber das Wesen als Real- und Formalprincip. Durch die Selbstproducirung desselben und die, durch sie bedingte, Producirung seiner Natur ist allein eine wahrhaft genetische Methode möglich, die in dem absoluten Wesen ihren höchsten terminus a quo, per quem und ad quem hat. Weil die alte Philosophie keine selbstständige, an und für sich seyende Idealität hatte, konnte sich nicht das Wesen durch das Wesen, die Ideen nicht durch die Ideen als Zweckursachen,

also Zweckursachen nicht durch Zweckursachen, sondern diese sich nur durch wirkende vermitteln. Diese waren aber, als Mittelursachen, causae instrumentales, die Materie. Dieses ist der Grund, weßhalb auch keine Ableitung der Ideen auseinander, keine Dialektik derselben, und so keine genetische Methode möglich war. Dasselbe gilt auch von der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie. Daher der Erstere auch, wie er selbst gesteht, nur seinen Proceß durch die Erfahrung, der Letzte seine Dialectik nur durch den Widerspruch fortschreiten läßt. Es fehlt beiden das Wesen als das Real- und Formalprincip, und somit das erzeugende Princip. Die christliche Religion stellte in ihrer Trinitätslehre eine an und für sich seyende Idealität, und einen Unterschied des göttlichen Wesens und der Natur auf, aber die Vermittlung derselben war unmöglich aus Gründen, die im ersten und in diesem Theile dieser Schrift angegeben wurden. Die Theosophie der Kabbalah und J. Böhme's hat diesen Unterschied des Wesens und der Natur Gottes entschiedener gefaßt und ausgebildet, und hätte hiermit einen entschiedenen Schritt weiter zur Begründung einer genetischen Methode thun können, wenn sie das Wesen Gottes an und für sich vermittelt, es so als Real- und Formalprincip der Natur begründet, und so die Natur aus ihm, ihrem bestimmten, realen Inhalte und ihrer realen Form nach hätte produciren lassen. Indessen haben die zwei, sich auf die Kabbalah und J. Böhme stützenden Theosophen unserer Zeit, Molitor und F. Baader (vergl. den ersten Theil), die wirkenden und Zweckursachen tiefer gefaßt und näher unterschieden. Molitor unterscheidet (Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 138, 147) das Wesen an sich als das Allgemeine oder als Princip, und nennt dieses Geist; in der Trinität ist es der Vater; das Wesen für sich als das Besondere oder als auswirkende Kraft und Seele, und es ist in der Trinität der Sohn; und das Wesen an und

für sich als das Einzelne, den ausgewirkten Stoff, die Leiblichkeit: in der Trinität ist es der heil. Geist. Der Inhalt ist hier aber nicht das Wesen als Einheit seiner selbst, sondern die Natur des Wesens, die Proprietäten Gottes, die im Vater in der Form der Potenzialität als unmittelbare Einheit der Vielheit, im Sohne der Actualität, als die Vielheit der Einheit oder diese in ihrer Besonderung, oder als Vielheit, in dem hl. Geist als die Einheit der Einheit und Vielheit, d. h. als die durch die Vielheit gesetzte Einheit, oder Alleinheit, die Vielheit in ihrer Totalität. Es ist dieses daher nicht die Form der Vermittlung des Wesens als solchen, sondern der Natur desselben. Das Princip, die auswirkende Kraft und der ausgewirkte Stoff, oder Geist, Seele und Leib, sind nicht das sich selbst wirkende Wesen, welche Principien der Natur seyn könnten. Dieselbe Ansicht, nur bestimmter entwickelt, ist auch die F. Baader's. Auch er unterscheidet (Ferm. cogn. H. III. §. 2, H. V. §. 1, 24) drei Wirker, einen centralen, mitwirkenden und werkzeuglichen, und nennt sie Princip, Alleinwirker, Organ, Mitwirker, und werkzeuglichen Wirker. Er geht in der weitern Vermittlung derselben auf Hegel zurück. Hegel'n ist das Wesen in seiner concreten Bestimmung der Begriff des Begriffs, der die Grundbestimmung Allgemeines, Besonderes und Einzelnes hat, durch die er sich vermittelt. Der Unterschied ist hier selbst das Ganze, also Totalitäten. Hierdurch unterscheidet sich der Begriff des Begriffs von den Kategorien des Seyns und Wesens. Man sieht hieraus, daß damit eine wesentliche Vermittlung angedeutet ist, in der sich das Wesen, als Einheit seiner selbst, der Inhalt seyn sollte. Da aber Hegel das Wesen nur als Einheit der Organisation, nicht seiner selbst erfaßt; so ist die Einheit als Allgemeines nur die Einheit der Vielheit unmittelbar, pontenziell, als die an sich seyende Vielheit, die sich als Vielheit unterscheidende Ein-

heit, die Einzelheit die als Totalität gesetzte Vielheit oder Alleinheit, also ganz so, wie sie auch Molitor bestimmt. Aber eine tiefere Ahnung spricht sich hierin doch aus, und gibt Zeugniß der wesentlichen Bestimmung, die wir z. B. in der Trinitätslehre der positiven Philosophie Schellings vermissen.

Auf die tiefere Einsicht Hegel's in die Vermittlungsgesetze bezieht sich nun Fr. Baader ausdrücklich (Ferm. cogn. H. I. §. 8, H. III. §. 1, H. V. §. 2, 5, 6, 24.) Diese Einsicht ist ihm, daß wir jede Sache als Concretes weder im Anfange, noch in ihrem Ende, sondern lediglich nur in ihrer Mitte zu fassen und zu begreifen haben. „Diese Mitte ist der Begriff des Innern und Aeußern. Daher ist der Begriff der Selbstheit der des Ternar's. Das Centrum scheidet sich in zwei Centra, um durch das dritte wieder in sich zurückzukehren, und führt so die Zweiheit zur Einheit. Das Subject geht daher nach zwei Richtungen, nach innen und außen, zugleich aus, und geht von beiden, sich begegnend, wieder in sich zurück, und schließt sich mit ihm in diesem sich Wiederfinden zusammen. Es bleibt so im Ausgang, Eingang sich inne, oder das Subject ist nur in seinem Ausgang, Eingang und Innebleiben oder Ternar wahrhaft wirklich. Es ist so das Subject als Producenz mit seinem Producte eins und unterschieden, indem das Subject als Anfang und Ende des Objects, dieses in seine Mitte nehmend, selbst seine Mitte in ihm gewinnt. Dieses Innebleiben im Aus- und Eingehen ist eben der Begriff. Mit dieser Mitte gewinnt der Geist Productionskraft. Gott gewinnt seine Mitte, wird und ist Subject, indem er gleichsam in Himmel und Erde in sich auseinander geht, um dem Producte in sich Raum zu machen, und, von ersterem niedersteigend, von letzterem aufsteigend, von beiden also wieder in sich gehend, in sich als dem Producte inne bleibt. Indem also Gott seine Mitte gewinnt, wird er seiner selbst mächtig, von seiner Tiefe überall zu dieser Mitte

emporsteigend, und von dieser Höhe überall zu dieser Mitte herabsteigend. Es geht Gott als Monas in die Peripherie durch den Ternar. Diese Peripherie ist der Augenumschluß, die Objectivität Gottes. Dieses ist aber der Ternar nur in potentia, in welchem die Dreiheit aber noch keine Dreipersönlichkeit ist. Derselbe tritt in actum durch das Medium der ewigen Natur.“ Diese Lehre kehrt in Baader's Schriften immer wieder, und ist von Hoffmann zusammengestellt in der „Vorhalle zu Baader's Lehre“ in der siebenten Abhandlung, und der „speculativen Entwicklung der Selbsterzeugung Gottes“, Amberg, 1835.

Es ist aber hiermit, wie schon im ersten Theile von der Theosophie der Kabbalah und J. Böhme's ausführlich nachgewiesen worden ist, das Wesen nicht als solches gesetzt, das sich nicht blos innerlich oder magisch, d. h. in der Form der intellectuellen Anschauung, sondern auch des Denkens und der Einheit beider, des concreten Erkennens, produciren muß. Daher ist auch „die Gebärung zwar dreifach, das Geoffenbarte oder die Weisheit aber Eins, schiedlich, aber nicht geschieden.“ Dieses geschieht nur in der zweiten Geburt. Es ist nur der stille, noch nicht ausgesprochene und ausgewirkte Gedanke; denn in der intellectuellen (mystischen) Anschauung ist eben der Unterschied noch nicht als solcher gesetzt. (Vergl. den ersten Theil dieser Schrift, S. 360 ff. und 506 ff., besonders S. 512 f.) Damit stimmt auch überein, was Baader z. B. Ferm. cogn. H. III. §. 2, und specul. Dogmatik H. I. S. 53 f. sagt. Es erhellt hieraus bestimmt, daß sich nicht das Wesen Gottes, als die Einheit seiner selbst, sondern nur als die Organisation oder Natur producirt, und Baader hierin mit Molitor und Hegel übereinstimmt. Es ist eben die S. 187 ff. dargestellte Ansicht. So fehlt aber das persönliche Wesen an sich als Real- und Formalprinzip der Natur, und damit das Princip einer

genetischen Methode, und die Begründung der wirkenden und Endursachen in ihrem wahren Verhältnisse. Abgesehen hiervon, ist auch die tiefsinnige und an sich wahre Form der Vermittlung des Wesens und der Natur Gottes bei Baader nicht begrifflich entwickelt. Dieses ist oben in der metaphysischen Bestimmung des Wesens, und der Bestimmung des Wesens der Natur, des endlichen und absoluten Geistes S. 85 — 187 geschehen.

Dritter Abschnitt.

Das Leben Gottes.

Erstes Kapitel.

Das Leben Gottes im Allgemeinen.

Durch das Wesen und die Organisation oder Natur Gottes ist das Leben Gottes vermittelt und wirklich, oder Gott ist durch diese Producirung seines Wesens und seiner Natur ein lebendiger Gott, welcher sich ledig aus, durch, in und für sich selbst bewegt, oder seine ewige Selbstbewegung nur in seinem Wesen und seiner Organisation, und nur so seine absolute Wirksamkeit, Wirklichkeit und Befriedigung hat. Das Leben ist vermittelt durch Beleiben, d. h. es ist nur möglich durch einen Organismus, in dem es seine Existenz und Wirklichkeit hat. Dieser ist der Leib, die Organisation, der Organismus des Lebens. Leib ist in Bezug auf die Seele, als das Innere, unsichtbar wirkende Princip, das Aeußere, das sich als ihre Organisation producirt, um in ihr wirksam, wirkend und wirklich, für sich und Andere wirklich zu seyn. Dieser Leib ist die Natur Gottes, deren Bedeutung eben hier am bezeichnetsten hervortritt. Diese Ansicht haben besonders die Theosophen tiefsinnig entwickelt. Die Kabbalah nennt die ausgewirkte und so objectivirte Idee Gottes, als die Sphäre des immanenten Wirkens und Lebens Gottes, das Reich, und bestimmt es näher als die per-

manente und immanente Thätigkeit aller Sephiroth zusammen, oder die Inwohnung, Selbstumfassung, Selbstbegränzung, die Schechina, oder Wohnung, Ruhestätte Gottes, den ungeschaffenen Himmel. (Erster Theil, S. 470 ff.)

„Die Natur ist, nach J. Böhme, eine Ursache des Lebens, Bewegens und Geistes, sonst wäre kein Geist, Licht und Wesen, weder Farben noch Tugenden. Gott begehrt nur das Licht als den Glanz aus seinem Herzen, daß er in der Weisheit erscheine und offenbar sey. Die Weisheit ist der göttliche Verstand oder die göttliche Beschaulichkeit, der Augenumschluß Gottes, darin die Dreiheit wirkt und offenbar wird. Sie ist das Kleid, in welchem Gott sich offenbart, die Leiblichkeit Gottes, das Haus der heil. Dreifaltigkeit." (I. Theil, S. 501, 502, 505.) Fr. Baader faßt das Organisiren als Gestalten, die Organisation als Gestaltung, Bildung, Beleibung, als Erfüllung, Substanzirung, d. h. Leibanziehung. (Ferm. cogn. IV. Heft, §. 3, 5, 8, V. Heft, §. 13, 24.) „Wie alles Leben, so ruht auch der Geist wahrhaft nur in der freien, vollen Erpansion seiner Kräfte, und diese Ruhe ist es, welche er sich selber in sich erfindet." (Ferm. cogn. V. Heft, §. 12.) Alles Leben ist Thätigkeit, Wirksamkeit. Die Formen und Gestalten sind die Bestimmungen des sich in seiner Bewegung, sich selbst bestimmenden Thätigkeit anhaltenden, und sich so objectivirenden und damit die Ruhepuncte, Uebergangspuncte des Wesens. Das Wesen bewegt sich selbst durch seinen Inhalt und seine Form. Dieses ist die erfüllte, oder sich in seiner Thätigkeit producirende, mit Gehalt und Gestalt erfüllende Bewegung des Wesens. Jede Vertiefung des Wesens in sich ist die Setzung des Inhalts, Gehalts, der Intensität, und die, durch sie bedingte, Erweiterung in sich setzt die bestimmte Gestalt, Extensität, in welcher sich dieser Gehalt darstellt, verkörpert. Jeder Gehalt ist so Seele, jede Gestalt Leib. Die Thätigkeit ist daher Erfüllung

mit Gehalt und Gestalt, und das Leben ist das Wirken, die Wirksamkeit, die Wirklichkeit in ihnen. Die Intensität, der Inhalt ist die Fülle; die Extensität oder Form die Hülle, das Kleid, die Gewänder des Lebens, wie sie die Kabbalah nennt. Das Leben ist die, durch den Gehalt und die Gestalt vermittelte, Bewegung, und in diesem und durch diesen Gehalt und diese Gestalt wirklich, real. Es ist die Qualität und Quantität des Wesens, das sich so sein Maaß bestimmt. Die Fülle drängt zur Gestalt, Hülle, Begränzung, in der sie sich befriedigt. „Nur die Fülle führt zur Klarheit," d. h. zur reichen Form.

Gott hat sich in der geistigen, also vollkommenen Organisation seine Idee objectivirt, und sich in derselben vollkommen erfaßt. Die so in der absoluten Form Gott objectiv gewordene Idee Gottes bestimmt nun die Objectivität oder Sphäre Gottes, in der er sein Wesen, seine Wirklichkeit und Wirksamkeit hat. Es ist diese geistige, d. h. im Wollen, Wissen und Wirken Gottes bestehende Objectivität die Selbstbegrenzung, Selbstumschließung, Selbstumfassung, und deshalb von J. Böhme Augenumschluß genannt. Diese Sphäre ist nun das Eigenthum Gottes, seine Stätte, Haus, wie es J. Böhme, das Reich, wie es die Kabbalah nennt. Diese Sphäre wird also in so fern die Leiblichkeit genannt, als diese die Ein- und Abschließung, Abgränzung des Wesens ist. Da aber Gott das tiefste und umfassendste Wesen ist; so ist diese Abgränzung nur die Abgränzung gegen Alles außer (praeter) sich, und durch diese Abgränzung, d. h. Selbstverwirklichung ist erst Alles außer ihm in ihm möglich oder bedingt, ist aber als möglich und wirklich nur in Gott, und nur so Gott in ihm. Dieses Abgränzen ist das positive Insichseyn Gottes, durch das erst Alles in ihm als möglich und wirklich ist. Das bestimmte Wesen producirt sich seine bestimmte Organisation und bestimmt damit seine Sphäre. Denn in dieser ist, wirkt das Wesen, oder hat seine unmittelbare Wirk-

lichkeit. (Sie ist sein Haus, in dem es stets aus und ein geht.) Der Pantheismus, welchem Gott das ἐν και παν ist, faßt Gott als die abstracte Einheit und das παν als die Weltorganisation, Stätte, das Haus Gottes, in dem er sein Leben hat, d. h. in dem er leibt und lebt. Die Idee Gottes ist absolute Idee, und sie hat daher nichts, keine Sphäre außer sich, ist das absolute, sich selbst und alles Andere ein- und umschließende, begränzende Wesen. Alles ist in Gott, indem er in sich ist, oder Alles ist ihm objectiv, indem er sich objectiv ist. Er umfäßt in und durch seine Selbstumfassung alles außer sich in sich.

Leben ist Wirksamkeit, Energie, Thätigkeit; diese ist Bewegung, Bewegung ist Veränderung, Uebergehen Eines ins Andere. Hier ist aber das, was übergeht, und in das und durch das übergegangen wird, dasselbe Wesen, dieselbe Organisation Gottes. Es ist die Bewegung Gottes aus, durch und in sich selbst, aus, durch und in seinem eigenen Wesen und seiner Natur. Diese Wirklichkeit und absolute Wirksamkeit oder dieses Leben bedingt erst Alles außer ihm, oder macht es möglich. Diese Bewegung ist ferner keine zeitliche, sondern eine ewige, d. h. es geht Gott nicht von der ersten Vermittlungsstufe zur zweiten, höheren allmählig über, so daß er ein Moment seiner Organisation ohne das andere festhielte. Die Bewegung oder der Uebergang ist ein geistiger, d h. erkennende, fühlende, wollende und wirkende Thätigkeit des Wesens Gottes. Sie ist daher die Selbstunterscheidung Gottes in seinem Wesen und seiner Organisation, welche alle Elemente, Momente derselben in ihrem, sich stets ergänzenden und stets sich als Ganzes manifestirenden, Zusammenhang, erfaßt, also die Bestimmungen in ihrem wahren, innern Verhältniß, als in der sich stets ergänzenden Einheit, producirt und setzt. Diese Unterscheidung und Erfassung ist eine stets wirkliche, d. h. sie producirt alle Formen und Verhältnisse in ihrer und aus ihrer

höchsten, absoluten Form; denn die höhere Form enthält die niedere in sich, und die höchste alle niedern, so daß mit jener diese alle erkannt und gesetzt werden.

So ist das Leben Gottes ein überzeitliches und überräumliches, raum- und zeitfreies, nicht ein zeit- und raumloses. Raum und Zeit sind die Formen des Außer-, Neben- und Nacheinanderseyns. Dieses ist auch die Form der göttlichen Natur, und daher auch des, durch sie vermittelten, Lebens Gottes. Aber dieses Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn ist kein abstractes, in dem sich ein Moment gegen den andern fixirt, sondern es ist ein organisches, stets sich ergänzendes, continuirendes, und daher das Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn ein Ineinanderseyn. Dieses ist nämlich die Aufhebung des abstracten, sich gegeneinander fixirenden, nicht aber des Außer-, Neben- und Nacheinanderseyns überhaupt. Denn das Ineinanderseyn ist vermittelt durch das Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn; es ist das organische, concrete Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn der Inhaltsbestimmung des Wesens und der Organisation Gottes. Wie nun das Wesen Gottes das Ideal von Allem, der Grundtypus der ganzen Wirklichkeit ist; so ist es auch der Grundtypus des Raumes und der Zeit. Ewigkeit, die Form, in welcher das Wesen Gottes existirt, ist ein Begriff, der durch den Begriff der Zeit, des Nacheinanderseyns, vermittelt ist; sie ist aber die vollendete, organisch sich vermittelnde Zeit. Daher ist Gott an sich zwar nicht in Raum und Zeit, aber sie sind doch in ihm in ihrer wahren, absoluten Form, und so als seine eignen Bestimmungen; und sind damit der Grundtypus und das Maaß für die Dinge außer Gott. Nur so sind sie Bestimmungen seiner eigenen Idee.

Gott ist aber, als absolutes Wesen, die absolute Einheit aller Realitäten ungetheilt, nicht vertheilt an viele Einzelwesen, und

ist hierin einzig in seiner Art. Durch diesen absoluten Inbegriff aller Realitäten erkennt er auch alles durch sie Mögliche, alle möglichen Ideen in allen ihren möglichen und wirklichen Verhältnissen. Daher hat Gott in seinem eigenen Wesen eine vollkommen concrete Erkenntniß alles Wirklichen und Möglichen.

So ist Gottes überzeitliches und überräumliches Erkennen kein abstractes, wie das der Theosophie und des reinen, logischen Rationalismus (vergl. Bd. I. S. 21—29), sondern ein concretes, die concreten Verhältnisse der räumlichen und zeitlichen Wirklichkeit umfassend.

Leben ist Wirksamkeit; ewiges, vollendetes Leben ist harmonische, ungehemmte, immer vollendete Wirksamkeit. Wem die Zeit ist wie die Ewigkeit, der ist befreit von allem Streit, sagt J. Böhme. Diese Wirksamkeit ist um so tiefer, reicher, je tiefer und reicher das Wesen und die Natur desselben ist; sie ist um so intensiver, inniger, je tiefer und innerlicher ein Wesen ist, oder je mehr es sich in sich verinnerlicht, oder je tiefer es sich erfaßt. Es ist um so lebendiger, je größer die Energie des Lebens ist. Es ist um so freier, je mehr es über jeder Hemmung erhaben, und je ursprünglicher es aus sich selbst quillt und mit der Idee übereinstimmend ist. Diese Freiheit hat aber verschiedene Stufen.

Die Vollkommenheit des Weltlebens besteht darin, daß jedes Einzelne mit sich und mit dem Ganzen zusammenstimmt, und jedes Einzelne, durch alle Einzelne ergänzt und vermittelt, mit dem Ganzen vereinigt ist. Je höher diese Vermittlung der Einzelnen ist, desto vollkommener ist das Ganze und das Einzelne. Die Vermittlung muß aber eine allseitige seyn, es muß jedes Wesen seine Möglichkeit zur allseitig vermittelten Wirklichkeit bringen. Dieses ist aber eine durch alle Zeiten dieses Weltlebens gehende Aufgabe der Entwicklung und Vermittlung der Geister, die sich mit der größeren und vollkommeneren Entwicklung und

Vermittlung des Weltlebens selbst immer mehr steigert, und eine, nach unserer jetzigen Entwicklung beurtheilt, überschwengliche Höhe erreicht.

Leben als Wirksamkeit, Thätigkeit, ist Bewegung; Bewegung ist Veränderung, Veränderung Anderswerden und Verendlichung. Die Bewegung ist durch Raum und Zeit vermittelt. Denn sie ist Uebergehen von Einem zum Andern. Sie ist also nur durch den Begriff des Außer-, Neben- und Nacheinander's vermittelt. Ist nun das Außer-, Neben- und Nacheinander im eigenen, sich bewegenden Wesen als seine eigene Inhaltsbestimmung; so ist es eine immanente Bewegung und Veränderung. Ist die Bewegung nun eine zeitliche, so ist sie eine mehr oder minder gehemmte, unvollendete, weil das sich bewegende Wesen sich nicht durch seine sämmtlichen immanenten Inhaltsbestimmungen bewegt, sondern einige noch latent, potenziell bleiben, dann auch die actuellen nicht organisch mit einander vereinigt, sondern mehr oder minder mit einander im Gegensatze oder Widerspruche sind. Es ist aber auch die Wirksamkeit des Endlichen selbst in der höchsten Vollendung doch immer ein beschränktes, getheiltes Leben.

Die Bewegung ist ferner endlich, wenn sie durch etwas Anderes, außer dem bewegenden Wesen, bedingt, und durch es vermittelt ist. Denn alsdann ist das Wesen beschränkt, begränzt durch Anderes außer ihm, und daher die Bewegung auch beschränkt durch die Bewegung dieses Anderen. Das Wesen ist hier räumlich beschränkt; es ist im Raume, nicht dieser im Wesen, und dieses erfüllt nur relativ den Raum, ist durch andere Wesen von einem bestimmten Raume ausgeschlossen.

Aber Alles, aus, durch und in dem sich Gott bewegt, ist aus, durch und in ihm. Gott bewegt sich immer nur aus, durch und in seinem eigenen Wesen, und aus, durch und in dem, was aus, durch und in seinem Wesen ist oder besteht. Gott hat in der That nichts außer (extra) sich, sondern Alles

ist in ihm. Er ist das sich selbst und Alles außer sich umschließende und umgränzende Wesen. Gott ist in sich, und die Welt in Gott. Es ist Gott in sich, und die Welt in ihm durch dessen Insichseyn. Dieses Seyn in Gott ist ein absolut freies, absolut actuelles, d. h. es ist in ihm, indem er es beständig aus und durch sich setzt und hervorgehen läßt, hervorbringt.

Es ist daher auch kein Raum und keine Zeit außer Gott, in die er überginge und entäußert sey, sondern das Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn ist seine eigene Actuosität in und außer sich. Durch seine eigene Wirksamkeit und Wirklichkeit ist das Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn erfüllt und so aufgehoben. Gott durchdringt und erfüllt Alles durch seine wirksame Allgegenwart, und ist so Herr der Zeiten und Räume. Zeit und Raum sind nur dann Schranken, wenn man sie nicht durch sein eigenes Wesen beherrscht, sondern von ihnen beherrscht wird. Das Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn im Wesen Gottes sind die Inhaltsbestimmungen des Wesens und der Natur Gottes, und daher diesen immanent. Indem Gott nun überwesentlich, Herr seines Wesens und seiner Natur ist, d. h. sein Wesen durch seine wollende und wirkende Thätigkeit producirt, und in seiner Production frei ist; so sind die Inhaltsbestimmungen, als Willens- und Wissensbestimmungen, freie Positionen Gottes; und da Gott sein Wesen und seine Natur auf ewige Weise producirt, so setzt er damit alle die Inhaltsbestimmungen in ihrer Totalität und harmonischen, d. h. sich allseitig ergänzenden Einheit, und hebt so das abstracte Außer-, Neben- und Nacheinander auf, und erhebt es zu dem Ineinander seiner Idee. Gott producirt keine Inhaltsbestimmung ohne die andere, sondern er producirt sie alle in ihrem innern, durch die Natur des Wesens bestimmten Verhältniß zu einander, und er producirt sie als Stufenfolge, die niedern als Vermittlungen der höheren, in den höhern die niedern als dem

Grunde dieser. Indem nun so Gott seine Inhaltsbestimmungen in ihrer absoluten Form, in der Form der Ewigkeit producirt, so daß er sein Wesen und die Natur desselben immer in der absolut vollkommenen Form verwirklicht; so werden die, diese Form vermittelnden, niedern Realitäten in dieser höchsten Form aufgehoben oder in sie erhoben, producirt. Damit werden sie aber eben in ihrem organischen Ineinanderseyn und Miteinanderseyn producirt, und so das, das Wesen und die Natur Gottes beschränkende, Außer-, Neben- und Nacheinander dieser Inhaltsbestimmungen aufgehoben. Gott bewegt sich durch seine Realitäten, sie wollend, wissend und wirkend producirend, oder er setzt sie als seine eignen Willens-, Wissens- und Wirkensqualitäten, aber auf unendliche, ewige Weise, oder in unendlicher Vermittlung. Dieses ist die unendliche „Negativität" Gottes. Es ist Alles in Gott, indem er es absolut aus, durch und in sich producirt, und zwar auf unendliche, ewige Weise (modo aeterno). Ebenso ist es auch mit dem, was außer (praeter) Gott in Gott ist, der Welt. Diese producirt Gott durch seine Selbstproduction, also aus, durch und in seiner Selbstproduction, aber ebenfalls auf unendliche, ewige Weise, so daß also auch hier das Außer-, Neben- und Nacheinander der Inhaltsbestimmung der Weltidee eben so, wie in Gottes eigener Idee, aufgehoben und Gott über es erhoben ist. Gott producirt auch das Endliche, die Idee der Welt, auf unendliche Weise. So ist Gott raum- und zeitfrei, und frei von allen sonstigen endlichen Beschränkungen. Seine Idee ist das Maaß aller Dinge, und er ist durch seine ewige Selbstverwirklichung und Bewegung der Grundtypus für alle Dinge außer ihm. Raum und Zeit sind in ihrem wahren Verhältniß in Gott, nicht Gott in ihnen. Selbst die abstracte Raumzeitlichkeit dieser Welt ist nur deßwegen kein Schein, weil sie die Erscheinung der wahren ist, und diese ihnen zu Grunde

liegt, und fortwährend ihr ewiger Grund bleibt. Daher erkennt die Welt in ihrer schlechten (abstracten) Endlichkeit ihr Seyn als einen Widerspruch, sonst würde sie gar nicht zu diesem Bewußtseyn kommen, und damit aber auch gänzlich verkommen.

Die Unendlichkeit des göttlichen Lebens besteht also nicht darin, daß es keinen Anfang und kein Ende hat, sondern daß Gott terminus a quo, per quem und ad quem von sich und Allem ist, was außer ihm ist, und sich immer als solcher frei producirt. Denn Gott ist ein bestimmtes Wesen, eine bestimmte Idee, welche ihre Inhaltsbestimmung in sich hat; aber sie sind für Gott keine Grenzen, Schranken, weil ihn nicht seine Idee, sondern er dieselbe absolut, d. h. dem Inhalte wie der Form nach bestimmt. Eine Schranke, Ende hat ein Wesen nur, wenn es Schranken in sich oder außer sich hat, über die es nicht hinausgehen und sie überwinden kann. Aber alle Bestimmungen Gottes sind nur seine eigenen Selbstbestimmungen, und bestehen nur in seinem eigenen Wollen, Wissen und Wirken.

Gott hebt das Außer-, Neben- und Nacheinander der Bestimmungen seiner eigenen Idee und der Idee der Welt immer auf, weil er die niederen, abstracteren Inhaltsbestimmungen in den höheren und höchsten als aufgehoben oder in diese erhoben producirt. Und weil er sie nur auf unendliche oder ewige Weise producirt, so hebt er ihre Aeußerlichkeit, ihr abstractes Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn immer auf, und setzt sie in ihrer, sich stets allseitig ergänzenden, mithin in ihrer harmonischen Einheit, oder ihrem Ineinanderseyn.

Die Möglichkeit ist Wirklichkeit, wenn sie eben gewirkt wird, und sie wird auf unendliche, ewige Weise gewirkt, wenn die Vergangenheit, relative Gegenwart und Zukunft aufgehoben und wenn also nichts vergeht, sondern Alles besteht, die Gegenwart daher selbst nicht mehr zur Vergangenheit wird, sondern immer

besteht, und die Zukunft Gegenwart, d. h. die ewige, absolute Gegenwart ist. Ein Wesen, das immer wirklich ist, was es seyn kann, setzt die aufeinanderfolgenden Momente des Wesens so, daß die vorhergehenden, als die folgenden vermittelnden, in den folgenden immer gegenwärtig sind, in und mit ihnen selbst producirt werden. So vergehen sie nicht, werden nicht zur Vergangenheit, sondern sind in den folgenden gegenwärtig, werden in ihnen erhalten (servantur) und bestehen in ihnen, werden in ihnen producirt. Und da das immer Wirkliche ist, was es seyn kann, so ist es auch immer in der vollkommenen, seinem Wesen entsprechenden Form wirklich, setzt also in der höchsten Form alle vorhergehenden, so daß in ihr alle ihr vorausgesetzten gegenwärtig sind, keine mehr zu setzen oder zukünftig ist.

Indem sich Gott nun auf unendliche und ewige Weise vermittelt oder verwirklicht, also immer wirklich ist; so producirt er sich in der absoluten Form, und somit in ihr alle Inhaltsbestimmungen seines Wesens und seiner Natur zusammen, oder als Totalität, also nicht abstract außer-, neben- und nacheinander. Dieses ist die ewige, absolute Allgegenwart Gottes in seinem eigenen Wesen, in der ihm Alles simultan oder gleich gegenwärtig ist, oder in der er Alles in der simultanen, alle Inhaltsbestimmungen sich gegenseitig ergänzenden Form producirt. Gott ist so schlechthin der, der ist. Er setzt so nicht das Eine, oder das Andere, sondern sowohl das Eine, als auch das Andere. Gott verändert sich damit so wenig, daß er vielmehr die Möglichkeit jeder Veränderung aufhebt, weil er in seinem Wesen alles Mögliche und Wirkliche producirt, also immer Alles gegenwärtig hat, was ist und seyn kann. Wie Gott in und aus seiner absoluten Wirklichkeit alles Mögliche außer sich producirt, mithin erkennt, will und wirkt; so producirt er auch in jeder höhern, vermittelteren, also vollkomme-

neren Form seiner eigenen Idee, sowie der Idee der Welt, die übrigen, sie vermittelnden, als Möglichkeiten, außer derselben zu seyn. Aber eben damit hebt er beständig jedes abstracte Außer-, Neben- und Nacheinanderseyn auf, und es ist ihm Alles, sowohl in seiner eigenen Idee, als auch das, in der Idee der Welt Enthaltene, gleich gegenwärtig. Er ist so der, der sich selbst beständig erfüllt, die Fülle, mit der er Alles in und außer sich in seiner wollenden, wissenden und wirkenden Wirksamkeit erfüllt, und so die wahre, absolute Allgegenwart ist.

Je reicher aber die Natur des Wesens ist, desto reicher, vermittelter die Wirksamkeit und das Leben. Die Extensität, der Umfang, hängt von der Intensität des Wesens ab, denn die Ausbreitung, Erweiterung, hängt von der Vertiefung, Concentration und Verinnerlichung des Wesens ab. Da nun Gottes Wesen das tiefste, innerlichste, concentrirteste ist; so ist auch seine Wirksamkeit oder sein Leben der Intensität nach das intensivste, innigste, innerlichste, und der Extensität, dem Umfange nach das umfassendste, reichste. Das Leben ist um so freier, je mehr es mit seiner Idee übereinstimmt und je mehr die Uebereinstimmung gesichert ist durch die Energie der Selbstbestimmung, d. h. je mehr es durch diese Energie über allen Versuchungen, Gegensätzen, Kämpfen und Conflicten steht, und je mehr die Idee, als metaphysische Nothwendigkeit, dem freien Wesen zur anderen Natur geworden, und von ihm mit innerer, sittlicher Nothwendigkeit beständig gesetzt wird. So durchläuft im endlichen Leben die Freiheit die verschiedensten Stufen ihrer Vollendung bis sie zur überschwenglichen Freiheit, und die Sittlichkeit sittliche Schönheit wird. Diese Idee des freien Lebens ist nun in Gott wirklich, volle Wirklichkeit. Aus der sittlichen Vollendung oder Vollkommenheit geht dann die Seligkeit hervor.

Zweites Kapitel.

Das Leben Gottes im Besonderen.

Das Wesen Gottes vermittelt sich sein Leben durch vollständige Beleibung, d. h. durch die Producirung seiner Natur im Allgemeinen und Besonderen. Bisher hat sich das Leben Gottes aber nur als Resultat der allgemeinen Bestimmung und Vermittlung der Natur durch das Wesen Gottes dargestellt. Jetzt stellt es sich als Resultat der besonderen Bestimmung und Vermittlung der Natur durch das Wesen Gottes dar.

Das Wesen, als die Einheit seiner selbst, producirt sich in unmittelbarer und mittelbarer Form, d. h. es producirt sich dem Inhalte, der Intensität, Qualität, und Extensität, Quantität, dem Umfange, der Form nach. Der Inhalt entsteht durch Vertiefung in sich selbst, gleichsam durch Attraction, wie Jacob Böhme sagt, Verfinsterung, und die durch diese Vertiefung bedingte Erweiterung in sich ist die Erhebung des producirten Gehaltes in seine Gestalt. J. Böhme nennt dieses den Uebergang aus dem Feuer zum Licht und zur Gestalt. (Vgl. Hamberger, S. 30—49.) Die Einheit des Gehalts und der Gestalt, des Inhalts und der Form ist dann das wirkliche Wesen, die Leiblichkeit nach J. Böhme. (Vgl. Hamberger, S. 42 die Anmerkung.) So ist also das Wesen, als die Einheit seiner selbst, durch die Beziehung auf sich selbst Ursache des Inhalts, der Realität, sowie der Form und der Einheit beider, und durch die Art und Weise dieser Selbstbeziehung Ursache der Realitäten und bestimmten Formen und ihrer Vereinung in der Natur des Wesens. Der Gehalt, Inhalt, wie die Form und ihre Einheit sind also durch die Art der Selbstbeziehung oder der Vertiefung und Erweiterung des Wesens in sich bestimmt. Die größere Vertiefung producirt einen tiefern, größeren Gehalt,

und eine reichere, vermitteltere Gestalt, Form. Durch diesen wesentlichen Gehalt und die wesentliche Gestalt oder das, eben so bestimmte, Wesen, oder die so bestimmte Einheit seiner selbst ist denn auch die Natur des Wesens dem Inhalt und der Form nach bestimmt. Dieses Produciren geht so vor sich, daß das Wesen sich zunächst producirt, und dann sein Produciren reproducirt, und sich so in beiden erfaßt. Das Erste ist die Setzung des Inhalts, Gehalts an sich, das Zweite desselben in seiner Gestalt oder Form, das Dritte in ihrer Einheit. In dem ersten Acte ist das Producirende eben nur (unmittelbar) producirend, und seine Thätigkeit geht in diesem auf; so setzt es sich denn seinen wesentlichen Gehalt, Inhalt an sich. Dann wiederholt es seine producirende Thätigkeit, und erfaßt sich dann selbst in ihr als die Einheit des Producirenden und Product. (Vgl. oben die Producirung des Wesens an sich und der besonderen Wesen.) Es geht nämlich hierbei einerseits über das Product hinaus (greift über), und andererseits in sich selbst mit ihm zurück, und nimmt dieses in sich auf in seiner eigenen Mitte, und wird eben damit die lebendige Mitte des Producirenden und Products, des Inhalts und der Form, und beherrscht so beide, oder ist die freie Einheit des producirenden Subjects und producirten Objects. Die Einheit ist damit eben die freie Mitte des Subjects und Objects, und ist so frei vom Produciren und Producte. So gewinnt sich das Wesen als Einheit seiner selbst. Diesen Act muß es nun immer setzen, um in sich selbst ein innerwesentliches Seyn, die Natur des Wesens zu setzen. So nimmt es die Natur auch in seine freie Mitte, nimmt sie in sich, oder ist ihre unendlich freie Einheit. Es producirt nun das Wesen die Natur in derselben Weise; die Anschauung, Vorstellung so gut, wie der Begriff, ist die Mitte des Anschauenden und Angeschauten u. s. w., in der beide immer in Einheit treten. So ist es auch mit dem Fühlen und Begehren,

und jeder auch nichtgeistigen Bestimmung. So muß aber das Wesen diese freie Mitte stets selbst setzen; d. h. sich eben selbst als Einheit; und das höhere oder tiefere Wesen producirt sich zunächst als solches durch die ihm dienenden, die es eben in sich selbst producirt, d. h. sie in seine Mitte, als herrschendes Wesen, nimmt, und durch sie dann die Organisation nach der verschiedenen Form und Vermittlung producirt, erhält, vermittelt und vollendet, d. h. in seine Mitte nimmt, und in und aus ihr sie producirt, erhält, vermittelt und vollendet. So producirt sich die herrschende Einheit durch die ihr dienenden Wesen als mitwirkende Ursachen, und durch diese producirt sie die Organisation in ihrer vielfach in sich vermittelten Gestalt, Form, oder durch die wirkenden Ursachen, und bringt so ihre Leiblichkeit hervor.

Gott, als das tiefste und umfassendste Wesen, producirt nun den tiefsten Gehalt, Inhalt, und die reichste, vermitteltste Gestalt und Form, und die Einheit beider als seine Leiblichkeit. Da er aber die, von allen freie, Mitte derselben, ihre herrschende Einheit ist, und sie in seine freie Mitte nimmt und so beherrscht, ist er das absolut freie Wesen, die überschwengliche Freiheit; und das Leben Gottes ist eben diese freieste Wirksamkeit und Wirklichkeit in diesem so reichen, tiefsten und umfassendsten Leibe, und somit das tiefste, reichste und freieste Leben, welches immer wirklich, d. h. sich immer in seiner absoluten, vollendeten Form wirkt.

Die absolute Freiheit des göttlichen Lebens besteht darin, daß Gott aus, durch und in sich selbst absoluter terminus a quo, per quem und ad quem ist. Dieser absoluten Freiheit Gottes zufolge hat er weder eine Idee oder ein Wesen zur Voraussetzung seiner Thätigkeit, welche der terminus a quo derselben ist, noch eine Objectivität außer sich, die natürliche und geistige Welt, durch welche er sich vermittelt, und keine

höhere Idee, in die er in seinem Ziel und Ende übergeht und in ihr sein Ziel hat. Gott, als absolutes, d. h. absolut aus, durch und in sich seyendes Wesen, oder als Wesen, das aus sich dem Wesen an sich, für sich und an und für sich, und so Aseität in dieser dreifachen Weise ist, ist als die unbeschränkte, absolut freie Wirksamkeit und Wirklichkeit absolutes Leben.

Das Leben Gottes ist daher in dieser dreifachen Hinsicht ein absolut vollkommenes, über jede Abhängigkeit und Hemmung unendlich erhabene freie Wirksamkeit und Wirklichkeit. Die Wesen, durch welche Gott sein absolutes Wesen als mitwirkende Ursachen in seinem An- und Fürsichseyn producirt, sind daher aus ihm, durch und in ihm an sich, für sich und an und für sich, und so seine eigenen absoluten Selbstbestimmungen, und damit selbst absolut. Gott hat also in dieser absolut aus, durch und in sich selbst seyenden Wirksamkeit und Wirklichkeit keine Schranke an den, sein Wesen vermittelnden, Wesen, eben weil diese selbst absolut und also nur Gottes eigenes Wesen sind. Gott ist absolutes Wesen, absolute Existenz, absolute Substanzialität und Causalität, absolutes Causalitätsverhältniß, d. h. Ursache, Wirkung und Wechselwirkung, absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, absoluter Organismus, absoluter Zweck, absolutes Ganzes, absolutes Leben, absolute Individualität und Persönlichkeit, absolutes Naturprincip, absolute Seele, absoluter Geist, absolutes Wollen, Wissen und Wirken, absolute Freiheit und Nothwendigkeit, absolute Ewigkeit, absolut raum- und zeitfrei, absolute Unendlichkeit, Macht, Heiligkeit, Weisheit, Güte, Liebe, Seligkeit u. s. w. Er ist also in jeder Beziehung einzig in seiner Art, omnibus numeris absolutus. So muß der Ausspruch eines Theosophen verstanden werden: „weil Gott alle Dinge ist, ist er frei von allen"; nämlich, weil er Alles auf absolute Weise ist, ist er der freie Grund von Allem in und außer sich. Dieses Letzte ist

aus, durch und in dem absoluten Wesen, d. h. durch die Wirklichkeit des absoluten Wesens ist das Relative möglich. Das absolute Seyn und Leben ist daher der Grund aller nur möglichen Vollkommenheiten, denn diese sind eben nur möglich in der wirklichen absoluten Vollkommenheit.

Das Leben des relativen Seyns ist beschränkt durch die Idee desselben. Es ist nicht im unbeschränkten und vollkommenen, sondern beschränkten Besitz des Seyns. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maaßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist ein unendlich getheilter Gott." (Schiller in den philosophischen Briefen.) Die relativen Wesen haben sich daher zu ergänzen, und ein relatives Ganze hervorzubringen. Denn ein Absolutes hervorzubringen ist ihnen unmöglich; es liegt nicht in ihrer Idee. Zwei Absolute sind unmöglich. Das Leben des relativen Seyns ist, als sich unendlich ergänzungsbedürftiges, wesentlich ein sociales, und nur soweit das einzelne Individuum und Volk u. s. w. mit dem Ganzen in Verbindung steht und sich durch es ergänzt, ist es vollkommen. Alle Verkommenheit des relativen Lebens hat seinen Grund in der Isolirung, Trennung vom Ganzen.

Diese unendliche Ergänzungsbedürftigkeit der relativen Wesen setzt eben ein schlechthin vollkommenes, nur sich aus sich selbst ergänzendes, weil es absolutes Ganze ist, als ihren Urtypus voraus, das Alles in sich hat, alles Vollkommene, alle Realitäten ist. Dieses ist der Urtypus des vollkommenen Lebens. Die Ergänzungsbedürftigkeit des relativen Lebens hat seinen Grund darin, daß jedes einzelne Wesen an sich individuelles und allgemeines, die individuelle Einheit seiner selbst und durch diese die Einheit des allgemeinen Wesens ist. Dieses Letzte ist der

Inbegriff aller relativen, abbildlichen Vollkommenheiten, die in den einzelnen Wesen und Welten in unendlichen Formen, Graden, Maaßen und Stufen vertheilt ist. Jedes persönliche Einzelwesen hat daher in sich, als allgemeines Wesen, zugleich diese Vollkommenheiten der Möglichkeit nach; es kann sie aber nur in einer beschränkten, d. h. individuellen Form, und so nur bestimmte Realitäten in sich zur Wirklichkeit bringen, und hat daher das Bedürfniß, sich durch die andern geistigen individuellen Wesen, in denen sie zur Wirklichkeit kommen, zu ergänzen. In jedem persönlichen Individuum ist nur eine gewisse, also beschränkte Anlage oder Vollkommenheit, Realität der Menschheitsidee die herrschende und durch es zu verwirklichende; die übrigen Realitäten hat es nur als Möglichkeit, d. h. als Empfänglichkeit, als Sinn, im Unterschiede vom Talent und Genie. Diesen Sinn für alle Vollkommenheiten des allgemeinen relativen Geistes hat nun der einzelne Geist, und daher hat er eine unendliche Empfänglichkeit für alle die Vollkommenheiten außer sich in den andern Geistern, und das Streben, sich durch sie zu erweitern und ein immer vollkommeneres Ganze in sich darzustellen. Darin liegt der Grund der unendlichen Perfectibilität und Ergänzungsfähig- und Bedürftigkeit der relativen Geister. Denn die Anforderung an jeden Geist ist: stelle in dir, in deinem individuellen Wesen, so viel als möglich das Ganze dar. Die Vollkommenheiten dieses Ganzen, der Weltidee, sind daher die gemeinsame Natur jedes relativen Geistes, gehören daher einem jeden Einzelnen an, und jeder hat daher das Streben, sich so viel als möglich von ihr anzueignen, und sich durch sie zu ergänzen. Je mehr Jeder sich aber aneignet, d. h. in sich zur Wirklichkeit bringt; desto mehr erweitert er sich zum Ganzen und vereinigt sich mit ihm, und desto mehr steigert sich wieder seine Empfänglichkeit, und ruft die Ergänzungsbedürftigkeit nur in einem noch höheren oder tieferen Grade

hervor. Denn hier gilt: wer viel hat, dem wird viel gegeben werden. Es wurde früher gesagt (S. 246 f.), daß die Vollkommenheit eines Wesens darin besteht, daß es gleichartig, d. h. nach seinem eigenen Wesen (ohne sich zu entäußern) auf das Verschiedenste und auf die verschiedenste Weise wirken, das Verschiedenste in sich vereinigen, das Verschiedenste sich zuzueignen, mit ihm in Verbindung zu treten, es in seine Eigenthümlichkeit umzubilden und sich so durch es zu vermitteln vermag. Auf dieser unendlichen, stets mit der fortschreitenden Vervollkommnung des Einzelnen und Ganzen wachsenden Ergänzungsfähig- und Bedürftigkeit der relativen Geister beruht die Liebe. Plato nennt in diesem Sinne die Liebe die Tochter des Ueberflusses und Mangels oder Bedürfnisses. Die Liebe beruht auf dem Bedürfnisse zu geben und zu empfangen, oder auf dem Bedürfniß, im Geben zu empfangen und im Empfangen zu geben. Aber nur der freie Geist, der sich selbst hat, kann sich auch frei geben. Daher sagt Plato: ich liebe nicht das Schöne, weil es schön ist, sondern weil es mir das Schöne hervorbringen hilft. Die Liebe ist ihm, wie er im Gastmahl lehrt, nicht das Streben nach dem Schönen, sondern nach der Erzeugung des Schönen. — Es liegt in der Liebe der Begriff der Verehrung und Bewunderung, der, in ihren Vollkommenheiten die ewige Vollkommenheit, das Urbild derselben, offenbarenden und deshalb selbst göttlichen Geister. Denn verehren und bewundern kann man nur das, was über uns und doch zugleich in uns steht, uns selbst inwohnet, zu unserer Natur gehört, das Außerordentliche, Uebernatürliche oder Göttliche in dem Natürlichen. Plato nennt daher den Eros das Göttliche oder einen großen Dämon (weil alles Dämonische zwischen dem Göttlichen und Sterblichen liege), der den Göttern das Menschliche und den Menschen das Göttliche bringe. In der Mitte von beiden fülle er den Zwischenraum aus, so daß das Ganze

mit sich selbst in Verbindung und Zusammenhange stehe. Gott selbst stehe in keiner Berührung mit den Menschen, sondern durch das Dämonische. — Was der Geist bewundert und bewundernd liebt, zu dem erhebt, mit dem verbindet er sich; und damit werden die Kräfte potenzirt, und er empfängt so im Geben.*) „Was kann uns, sagt Göthe, vor der Vernichtung durch große Persönlichkeiten retten?" „Die Liebe," antwortet er, d. h. sie erhebt uns zu ihnen.

Das Leben der relativen Geister ist daher um so vollkommener, je mehr diese Ergänzungsfähigkeit und -Bedürftigkeit allseitig entwickelt, und durch die Liebe erfüllt und ausgefüllt, d. h. befriedigt wird. Die Liebe ist daher die Seele und Seligkeit des Lebens.

Alles dieses setzt aber ein absolut vollkommenes Leben als Urbild, Urtypus voraus; nur weil dieses wirklich, real, immer realisirt ist, deshalb ist jenes relative in der Weltidee möglich, und wird von den relativen Geistern angestrebt. Denn es ist der letzte Grund und die Urquelle aller Liebe, Verehrung und Bewunderung Gott, die unendliche Vollkommenheit Gottes, die sich in der Welt eben als das Abbild und Ebenbild erweist. Gott ist jede Vollkommenheit selbst; sie ist sein wesentliches Seyn, und durch es ist erst jede Vollkommenheit, Realität, außer ihm möglich und wirklich. Wie er die Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. ist, so ist er auch alle andern Vollkommenheiten. Er nimmt also nicht Theil an ihnen, sondern Alles außer ihm nimmt nur Theil an seiner eigenen Vollkommenheit. Deshalb ist er auch jede Vollkommenheit in der absolut vollkommenen Form, oder jede ist in ihm absolut wirklich. Die

*) Trefflich spricht dieses Schiller in den philosophischen Briefen in der Darstellung: Idee, Liebe und Aufopferung, besonders S. 327 f. aus. Vergl. damit Bettina's Tagebuch, das Buch der Liebe, S. 1 ff.

Vollkommenheiten, Realitäten Gottes sind unendlich, und jede ist von der andern unterschieden, oder die Urvollkommenheit stellt sich in den mannigfachsten Formen dar, aber jede ist in Gott in ihrer vollkommen absoluten Form wirklich, und so eben Gott das Urbild, der Urtypus. Soll Gott das Urbild aller Vollkommenheit seyn, so muß jede Vollkommenheit in ihm auch in ihrer Art oder bestimmten Form absolut wirklich oder in absoluter Form wirklich seyn. Denn nur so ist jede Gott selbst. Wenn Gott z. B. die Weisheit ist, so kann dieses nur die Weisheit schlechthin, absolut seyn, die alle relative, abbildliche Bestimmungen derselben erst möglich macht. Gott ist daher in allen Vollkommenheiten gleich stark, gleich vollkommen, alle sind in ihm in ihrer höchsten Form wirklich, und er hat selbst durch diese absolute Wirklichkeit erst die Idee der relativen Vollkommenheiten, d. h. diese sind in jener wirklichen erst möglich. So ist die via negationis, causalitatis und eminentiae zu verstehen.

Wie Gott daher nur allein schlechthin ist, nicht in dieser oder jener einseitigen, beschränkten, relativen, sondern in der absoluten Form überhaupt existirt, so existirt er auch im Besonderen, oder ist diese oder jene Realität schlechthin, nicht in dieser oder jener beschränkten, getheilten, besonderen Form. In einem relativen Wesen ist die absolute Realität nur in dieser oder jener, nach der Eigenthümlichkeit der relativen Wesen bestimmten, Form wirklich, in einem andern wieder in einer andern. Es ist daher kein relatives Wesen diese Realität wirklich, sondern ist sie nur in einer gewissen Seite oder Form. Die übrigen Seiten und Formen hat es nur als Möglichkeit in sich, und diese Möglichkeit erweist sich als Empfänglichkeit für die Wirklichkeit dieser Möglichkeit in andern Wesen außer sich, und als Ergänzungsfähigkeit und =Bedürftigkeit in Bezug auf dieselben. Auch in diesem Sinne gilt des Dichters Ausspruch: „Das

Ganze ist nur für einen Gott gemacht." Gott ist nämlich jede Realität ganz, in absolutem Sinne, oder wirklich, nicht nur in dieser oder jener Hinsicht, oder blos relativ. Er ist jede Realität in jeder möglichen Hinsicht oder Beziehung, d. h. absolut wirklich, oder er ist sie. Bei den relativen Wesen ist auch selbst die relative Bestimmung der Realität nicht ganz wirklich, sondern immer noch mehr oder minder in der Entwicklung, oder noch möglich. Weil Gott die absolute Persönlichkeit ist, ist er als solche das absolute Ganze in der höchsten Form, und so erhebt er alle seine Bestimmungen zur Absolutheit, oder alle seine Realitäten sind, als Positionen dieses absoluten Wesens, selbst absolut. Daher ist jede Realität, jedes Attribut Gottes die Offenbarung dieses absoluten Ganzen, nur in verschiedener Form. Jede Position oder Realität des absoluten Wesens ist so selbst ein absolutes Ganzes. Daher Gott die Weisheit, Liebe u. s. w. selbst ist.

Die Macht Gottes, oder absolute Macht, ist bestimmt durch die Weisheit und in der Macht dieser, wird durch diese beherrscht. Das allgemeine Maaß ist hierbei die Gerechtigkeit. Der Bestimmungsgrund ist die absolute Wahrheit, die, durch die Weisheit erkannt, gewollt und gewirkt, sich als Heiligkeit, Majestät, Willenshoheit und Willensherrlichkeit, und so als überschwengliche Freiheit — als Schönheit, Liebe und Güte und damit endlich als das höchste Gut offenbart. Die höchste Freiheit schließt jede Möglichkeit der Verkehrung, der Vereinseitigung, des Bösen durch die unendliche Energie des Wollens, Wissens und Wirkens der Idee aus, und setzt damit die, gegen alle innere und äußere Versuchung gesicherten und so bewährten, sittlich bewahrheiteten Vollkommenheiten in dieser freien Weise. Jede Realität hat eine negative Seite, d. h. die Möglichkeit der Vereinseitigung, Trennung, Verkehrung. Auch die göttlichen Realitäten hätten diese, wenn Gott sie nicht ewig als absolute

Bestimmungen seines Wesens setzte, und so sie selbst wäre. Daß Gott aber so alle seine Realitäten ist, in dieser absoluten Wirksamkeit und Wirklichkeit, und somit in der Ausschließung jeder Möglichkeit der Vereinseitigung und Verkehrung besteht eben die überschwengliche Freiheit, Liebe und Güte Gottes, und macht Gott erst zum höchsten Gute, zum wahren, wirklichen Vernunftideal. Denn nur durch jene überschwengliche Freiheit ist er erst im Stande, auch in den relativen Wesen die Verkehrung in der Idee derselben auszuschließen, und auch hier ein fehlerfreies Vernunftideal für diese relativen Wesen zu setzen. Das Sollen in der Idee der relativen Wesen ist daher nur Folge des absolut vollkommenen göttlichen Seyns der sämmtlichen Realitäten Gottes. Dieses höchste Gut, diese überschwengliche Freiheit, Liebe und Güte Gottes ist dann auch der Grund einerseits aller Vollkommenheiten, andererseits der Liebe als Ergänzungsfähigkeit und Bedürftigkeit außer ihm in der Welt. Wäre Gott nicht so absolut wirklich, wären nicht alle Realitäten Gottes absolut und absolut wirklich, und damit jede Möglichkeit der Verkehrung in ihm und außer ihm, d. h. in seiner eigenen Idee und so in der Idee der Welt ausgeschlossen, so wäre er in der That nicht die höchste Freiheit, Liebe und Güte, mithin nicht das höchste Gut; denn er wäre dann selbst durch die endlichen Wesen ergänzungsfähig- und bedürftig, und somit die Liebe und Güte in Bezug auf seine eigene Idee nicht absolut vollkommen, und in Bezug auf die Welt nicht völlig rein und uneigennützig. Nur wenn er an sich alle Vollkommenheiten in der absoluten Form wirklich ist, wenn er daher jede Möglichkeit der Vereinseitigung und Verkehrung in seiner eigenen Idee durch seine Freiheit ausschließt, und die absolut vollkommene Wirklichkeit seiner Vollkommenheiten die Vollkommenheiten der relativen Wesen möglich macht, ist er das höchste Gut. Daher müssen die Eigenschaften Gottes als immanente

Bestimmung des göttlichen Wesens gesetzt werden, damit sich Gott in ihnen außer sich in der Welt offenbaren kann. Es muß dieses alsdann freilich zu einer ganz andern Auffassung und Behandlung der Eigenschaften Gottes führen, als sie bisher besteht. Gott muß als Gott, d. h. seiner eigenen Idee nach, ohne Beziehung auf die Welt als Gerechtigkeit, Heiligkeit u. s. w. erkannt werden, damit er sich dann in der Idee der Welt als solcher offenbaren, und diese so erst in vollkommener Form setzen kann.

Jene göttliche Freiheit und die durch sie bedingte sittliche Vollkommenheit fordern aber auch noch weiter zu ihrer Wirklichkeit die Idee des *Gewissens in Gott* selbst, oder die Idee des *Gewissens Gottes*.

Die Frage ist: kommt das Gewissen auch dem Urguten oder Gott zu? Diese Frage muß weiter zu der zurückgehen: kommt dem Urguten ein Sittengesetz und überhaupt seiner Freiheit eine Nothwendigkeit oder zu wollende und wirkende Wahrheit zu? Alle diese Fragen müssen nach dem gegebenen Begriff vom Urguten bejaht werden. Denn ist die Nothwendigkeit, als die absolute Wahrheit, die Idee des Wesens selbst, die nun frei realisirt werden soll, so hat die Freiheit Gottes zum Inhalt die Wahrheit, die freilich nur in seinem absoluten Wissen und Wollen besteht. Gott kann in und für sich nichts Anderes Wollen und Wissen, als seine Idee, welche eben der Inhalt des Wollens und Wissens ist. Da nun das Sittengesetz die sich an den Willen als ein Sollen richtende Nothwendigkeit oder Wahrheit ist; so kann man geneigt seyn, Gott kein Sittengesetz zuzuschreiben, weil das Sollen etwas verlangt, was nicht ist, mithin das Gute in Gott nicht wirklich wäre. Dieses ist offenbar der Grund, weshalb man Gott kein Sittengesetz und Gewissen zuzuschreiben sich getraute, denn in Gott ist kein Sollen und mithin auch kein *Bewußtseyn* von

diesem Sollen oder kein Gewissen. Aber das Sittengesetz ist nur so lange für den Willen als ein an den Willen gerichtetes Sollen, als es nicht zugleich gewollt und gewirkt wird; ist dieses aber, so ist es kein Sollen, sondern ein Seyn des Willens oder im Willen. Daher ist das Gewissen auch nicht das Wissen des Sittengesetzes als ein an den Willen gerichtetes Sollen, sondern ein Wissen des Sittengesetzes als Norm oder Gesetz des Willens und der Freiheit, ohne im Gegensatze zu dieser gedacht zu werden. Ist das Urgute aber die Uebereinstimmung des Willens mit seiner Idee, und ist diese seine, mit seiner Freiheit identische Nothwendigkeit, und das Sittengesetz diese Nothwendigkeit als ein Gesetz in der Freiheit, und das Gewissen das Wissen dieses Gesetzes; so kommt Gott sowohl ein Sittengesetz, als auch ein Gewissen zu, und wir haben auch hier wieder vom Urwesen oder Urbild des Guten aus und zu dem, durch es Bedingten, fortzugehen. Es gibt daher verschiedene Formen des Gewissens. Das Gewissen Gottes ist das absolute Gewissen; dieses ist nur das Gewissen in und für Gott, d. h. das Wissen seiner eigenen Idee als sittliche Norm seiner eigenen Freiheit; dann weiß er die Idee der Welt als die sittliche Norm für die Welt; endlich weiß der Mensch dieses Wissen als seine Lebensnorm, und dieses ist so das Gewissen des Menschen. Es gibt sonach drei Formen des Gewissens: das absolute Gewissen, das objective Gewissen, das subjective Gewissen.

Die Idee Gottes ist dem Wollen und Wissen Gottes nicht vorausgesetzt, wie beim Menschen; denn da Ideen Gedanken Gottes sind, so besteht auch seine eigene Idee nur in seinem Denken und Wissen, mit dem sein Seyn und Wollen übereinstimmen, oder das zugleich auch sein Wollen und Wirken ist. Aber Gott ist nur dann ein moralisches Wesen, wenn er das, was er in und außer sich weiß, will und wirkt, als die schlechthin

in und außer sich zu wollende und wirkende Wahrheit weiß, will und wirkt. So ist also die Wahrheit oder Idee das von den moralischen Wesen zu wollende Gute, die sie als ihre eigene Natur wollen müssen und sollen. Diese Nothwendigkeit oder das Müssen und Sollen ist lediglich eine moralische, die dem Willen keine Gewalt anthut, sondern vielmehr eine Gewalt, Macht ist, die sich der Wille selbst anthut, oder zu der er sich selbst bestimmt; sie ist Gott, der göttlichen Freiheit, nicht vorausgesetzt, wie der menschlichen, sondern besteht nur in seinem Wissen und Wollen als das ewige Maaß und als die ewige Wahrheit desselben. Es ist die Idee Gottes die absolute Wahrheit, und das Gewissen Gottes ist das Bewußtseyn derselben als moralischer Nothwendigkeit oder als Gesetzes der Freiheit. Das Wahre wird zu Gutem, indem es als solches gewollt und gewirkt wird. Die gewußte Wahrheit ist die Idee der Wahrheit, die theoretische Wahrheit; die gewollte und gewirkte ist die practische Wahrheit, oder die Idee des Guten. Die Einheit beider ist die Weisheit. Die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Majestät Gottes beruhen durchaus auf dem göttlichen Wissen der Wahrheit als einer ewigen Norm oder Nothwendigkeit für die Freiheit oder den freien Willen, welches Wissen zugleich eben Gottes ewiges Wollen und Wirken der Wahrheit ist, was wir eben als die Idee des Urguten kennen gelernt haben. Dadurch, daß also **Gott selbst ein Gewissen hat, ist er der Urheber und Grund des Gewissens außer sich.** Denn das, was außer ihm seyn soll, weiß er nur durch sein eigenes Wissen, und dieses Wissen ist ihm die Norm für die Wahrheit und Sittlichkeit in und außer ihm.

Die Natur eines sittlichen Wesens fordert, daß es die Wahrheit **als** Wahrheit und diese **als Norm, als zu wollendes und wirkendes** Gesetz der Freiheit vollkommen **erkenne,** und dann auch wolle und wirke. Nur wenn Gott

seine Idee als die ewige Wahrheit als Wahrheit erkennt, schließt er die Möglichkeit jeder Unwahrheit, jedes negativen Verhältnisses der Wahrheit, mit Freiheit aus; ebenso, wenn er dieselbe als schlechthin zu wollende und zu wirkende ewige Norm, ewiges Maaß und Gesetz der Freiheit erkennt, ist sie sittliche Wahrheit und so Sittengesetz, was erst in Gott selbst den Begriff der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Majestät begründet, der dann von Gott ewig realisirt wird, in so fern er dieses Sittengesetz in sich selbst wirklich ewig will und wirkt. In der sittlichen Vollkommenheit ist also dieses Dreifache bestimmt zu unterscheiden: 1) Die freie Einsicht in die Wahrheit oder die Gewißheit der Wahrheit, oder Ueberzeugung von ihr als Wahrheit, so daß man nicht blos die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt hat, sondern auch weiß, daß man sie hat, also ein Wissen von seinem Wissen der Wahrheit, eine Ueberzeugung von ihr hat, mithin in der Wirklichkeit derselben auch alle ihre verschiedenen Möglichkeiten weiß und diese entweder affirmirt oder negirt. 2) Die so freie Erkenntniß der Wahrheit als Norm, Gesetz für die Freiheit oder den Willen, welche daher realisirt, d. h. gewollt und gewirkt werden soll. 3) Die wirkliche Realisirung, oder das wirkliche, actuelle Wollen und Wirken derselben. Das Zweite ist der Begriff des Gewissens. Hätte dieses Gott nicht, so wäre er kein vollkommen sittliches Wesen, und es käme ihm auch keine Gerechtigkeit und Heiligkeit zu, und damit fehlte auch das Gewissen außer ihm. Es gäbe aber alsdann auch kein Gutes außer ihm, eben weil es kein Gewissen außer ihm gäbe, welches eben durch das Gewissen Gottes oder in Gott begründet ist. Wie nämlich Gott durch die Ueberzeugung von der Wahrheit den Irrthum und Schein in der Wahrheit aufhebt und ausschließt; so schließt er auch durch die Ueberzeugung von der Wahrheit als Sittengesetz oder des Sittengesetzes das Unsittliche, die Verkehrung

der Sittlichkeit und mithin das Böse von seiner Idee aus, und dieses ist dann erst der Begriff der Heiligkeit und Majestät Gottes; und nur auf diese Weise begründet, gewinnt er erst das Sittengesetz und Gewissen der Welt, in denen er diese ausgeschlossenen Möglichkeiten des Guten, das Unsittliche oder Böse nicht will und auch als nicht zu wollende in der Welt manifestirt.

Das Gewissen außer Gott ist zunächst das objective Gewissen. Dieses ist Gottes freies Bewußtseyn der Wahrheit als Norm und Gesetzes für den Willen oder die Freiheit außer ihm, welches (Gesetz) gewollt und gewirkt werden soll. Die Wahrheit, die hier Gott weiß, ist die Wahrheit seines eigenen Wesens, welche deshalb auch Wahrheit ist für das, was außer ihm, oder die Welt ist. Dieses ist dann die Idee der Welt. Indem er aber die Idee der Welt als Norm, Gesetz für die geistige Welt, also für den Willen und die Freiheit weiß, will und wirkt, welche von dieser realisirt werden soll, ist dieses Wissen und Wollen Gottes das Gewissen außer Gott oder der geistigen Welt. Als Wissen und Wollen Gottes, oder als das Wissen und Wollen, welches Gott vom Sittengesetz der Welt, noch nicht diese selbst, hat, ist es das objective Gewissen.

Hieraus ergibt sich aber auch, daß es kein objectives Sittengesetz gäbe, wenn kein absolutes bestände. Denn der Welt ist nur wahr und gut, was für Gott und weil es für Gott wahr und gut ist. Gott hat kein anderes Maaß des Wahren und Guten außer sich, als sein eigenes Wesen. Dieses Maaß muß aber Gott als solches überhaupt frei wissen, und insbesondere als Maaß für sein eigenes Wollen und seine eigene Freiheit wissen und wollen, damit er es zum Maaß und Gesetz außer sich machen, und das Gegentheil, die in der Idee des Guten enthaltenen falschen Möglichkeiten, ausschließen, und auch

als für die freien Geschöpf auszuschließende aufstellen, und somit das Böse in und außer sich negiren, d. h. seinen Unwillen in es legen kann. So ist das Sittengesetz und Gewissen der Welt nothwendig bedingt durch das Sittengesetz und Gewissen Gottes. Er hätte kein Wissen und Wollen jenes, wenn er kein freies Wissen und Wollen seiner eigenen moralischen Natur, mithin kein Sittengesetz und Gewissen hätte, durch welche er die falschen Möglichkeiten in der Idee der Wahrheit und des Guten in und außer sich negirte, und sich so erst als den Heiligen erwiese.

Erst hiermit ist der Begriff der absoluten sittlichen Vollkommenheit Gottes wirklich: es sind die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe, und so die überschwengliche Freiheit und Seligkeit Gottes, und so Gott erst als das höchste Gut begründet, und jene Attribute Gottes als absolute Realitäten bestimmt. Die so durch die überschwengliche Freiheit gesetzte Absolutheit aller Realitäten Gottes macht das Böse in der Idee Gottes unmöglich; und dieses ist dann erst der Grund, daß es auch in der Idee der Welt von Gott negirt, als nicht seyn sollend, als eine Unrealität, als eine Möglichkeit, die nicht wirklich werden soll, gesetzt ist. Gäbe es kein absolutes Sittengesetz und Gewissen, so wäre das Böse in der Idee Gottes und der Welt nicht positiv als ein schlechthin nicht seyn Sollendes, als eine Unrealität gesetzt. So gäbe es aber alsdann auch keine absolute Macht, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit, Liebe, Güte und Seligkeit, und so kein höchstes Gut, kein widerspruchfreies Ideal der Vernunft.

Gott will, weiß und wirkt nun alle seine Realitäten in der angegebenen, absoluten Weise nur um ihrer selbst willen, weil sie eben absolute Vollkommenheiten sind. Dieses ist Gottes ausdrückliche Anerkennung derselben als solcher, das Wohlgefallen, die Liebe Gottes zu sich selbst. Erst

in dieser Anerkennung und Liebe ist er das höchste Gut, die überschwengliche Freiheit, die überschwenglich freie, absolut uneigennützige Liebe, und so die höchste Seligkeit. Nur so ist Gott das Urbild der Liebe. Aus dieser vollkommenen Liebe Gottes zu sich selbst stammt erst die Neidlosigkeit, das Bedürfniß Gottes, seine Vollkommenheiten auch außer sich zu setzen, und die Liebe zur Creatur. Aus jener Liebe Gottes zu sich selbst stammt die Liebe der relativen Geister zu sich selbst, der Welt und Gott, deren unendliche Ergänzungsfähigkeit und -Bedürftigkeit, ferner deren Verehrung, Bewunderung des Göttlichen in und über der Welt, und die Begeisterung für dasselbe, die wahrhaft sittliche, uneigennützige, reine Liebe der Geister, die sich, die Welt und Gott nur um Gottes, d. h. seiner absoluten Vollkommenheiten willen lieben.

So ist der Eros kein „bloßer Dämon", sondern ein Gott, der Gott.

Er ist der selige Gott.

Jede geistige Thätigkeit, also das Erkennen, Wollen und Wirken, hat stets einen Zustand des wollenden, wissenden und wirkenden Subjects zur Voraussetzung, zur Begleitung oder im Gefolge, oder zur Folge. Dieser Zustand ist die, durch diese geistige Thätigkeit vermittelte, Grundstimmung, Gemüthsstimmung, das Selbst- und Lebensgefühl des Geistes. Die totale Uebereinstimmung der Triebe und Neigungen durch freie Willensbestimmung und der Handlungen und Thaten mit der Idee des Guten, welches die Idee der Sittlichkeit ist, hat daher eine innere und äußere sittliche Lebensharmonie zur Folge, deren Innewerden der Seele die Grundstimmung der vollkommenen Befriedigung derselben ist. Dieses vollkommene, die ganze Seele durchdringende und ausfüllende Wohlgefühl ist die Glückseligkeit oder Seligkeit.

Je harmonischer, inniger und freier nun die Uebereinstim-

mung des Geistes mit seiner ewigen Bestimmung oder seinem Lebenszweck ist, desto tiefer, inniger ist die Seligkeit, und absolut vollkommen ist sie nur mit der vollkommenen Realisirung der Idee der Sittlichkeit.

Die Seligkeit wächst mit der intensiveren und extensiveren Freiheit des Willens von allen feindseligen, ihn seiner Idee entfremdenden Mächten und Gewalten des innern und äußern Lebens und der dadurch allmählig immer umfassenderen Harmonie des Menschen mit sich selbst, der Natur, Seinesgleichen und Gott in den verschiedenen Welt- und Lebenssphären. Und wie in der erreichten Idee der Sittlichkeit der Wille alle einseitigen und sein Wesen verkehrenden Möglichkeiten, Versuchungen und Anfechtungen durch seine energische Selbstentscheidung und Entschiedenheit aufhebt, und sich so zur, in Allem bewährten und über alle feindlichen Mächte siegreichen Freiheit erhebt, indem er sie fortwährend nicht, und alle Arten der Selbstbefreiung fortwährend will; so hebt auch der so und gerade deshalb selige Wille alle Möglichkeiten der Unseligkeit auf. Denn indem er die, ihn seiner Idee entfremdenden und die wahre Harmonie im innern und äußern Leben oder die Gesundheit störenden, Mächte sich fortwährend durch seine freie Energie darnieder, und sich, dem wahren Maaße der Idee, unterworfen hält: befreit er durch diese unendliche Freiheit die Seele zugleich von jenen, mit den eintretenden Störungen und Disharmonien erfolgenden, unseligen Lebensgefühlen und Zuständen, und sichert so fortwährend seinen Himmel.

Wie aber so auf der höchsten Stufe der sittlichen Vollendung alle Stufen wiederholt werden; so wiederholt auch der Geist auf der höchsten Stufe seiner Seligkeit alle früheren; und dieses ist der unendliche Reichthum seiner Seligkeit, der reiche Gehalt aller der so immer mehr intensiver und extensiver werdenden Seligkeitsgefühle.

Es wird sonach die Glückseligkeit, von Stufe zu Stufe mit der Realisirung der Sittlichkeit fortschreitend, immer tiefer, reicher, inniger, vermittelter, also intensiv und extensiv umfassender und protensiver oder dauernder in dem Maaße, als sich der Wille im Guten befestigt, Stärke, Macht und Freiheit gewonnen hat. Wie der, den höheren Stufen der Sittlichkeit und der Vollendung näher stehende, Wille immer mehr durch seine Energie, Entschiedenheit und Freiheit vor den Rückfall in niedere Stufen und in verkehrte Möglichkeiten gesichert, aber auch zugleich geistiger wird; so sichert, befestigt diese, so realisirte, Idee der Sittlichkeit auch immer mehr die Seligkeit und macht sie geistiger. Denn das Gefühl ist immer das Resultat der Bildung, und wird reicher, intensiver, vermittelter und extensiver, aber auch geistiger.

Die Seligkeit steigt auch dadurch, daß sie immer mehr sich gesichert weiß. Denn darin hat sich die Unvollkommenheit der Seligkeit gezeigt, daß sie nicht sicher, und der Selige im Genusse von der Furcht nicht frei ist, daß der Genuß nicht dauernd sey. Wie die Seligkeit durch die Sicherheit ihres Zustandes erhöht wird; so wird sie auch durch die Hoffnung auf neue Seligkeit durch das Bewußtseyn gesteigert, daß diese Stufe der Seligkeit nur Vorstufe für eine höhere und künftige ist, in welcher die vorhergehenden nicht verloren, sondern ihrem Wesen nach erhalten werden. Der Zufall der Welterscheinungen, der Wechsel der Innenwelt dürfen den Seligen nicht mehr ängstigen. Deshalb gibt es nur eine vollkommene Seligkeit in der Vollendung der Welt oder dem ewigen Leben, wenn die Vollendung oder Ewigkeit die Zeit überwunden und verewigt, und so von allen Zufälligkeiten des Daseyns befreit hat, und eine vollkommene Harmonie der Natur und des Geistes, der Innen- und Außenwelt, des Einzelnen mit der Gesammtheit, der Welt mit Gott eingetreten ist. In der Macht des Menschen, seinen beseligenden

Zustand immer zu erhalten und fortzusetzen, besteht die Gewalt desselben über die Zeit und zufälligen Umstände. Wer seine Idee realisirt hat, ist in ihr frei, hat das unruhige und deshalb unselige Werden, das Sollen durch das Seyn aufgehoben. Die Schrecken der Zukunft, welche den, der Gewalt der Zeit noch Hingegebenen, immer überfallen, daß die selige Gegenwart in dem Momente, in welchem er sich derselben freut und sie genießt, vorübergeht, und die nächsten Zeitmomente neue Hemmungen, Störungen und Zufälle bringen, hören auf. Sie machen die Seligkeit zur Unseligkeit, weil man sich der Seligkeit nie recht freuen kann, sondern von der Macht der Zukunft geängstigt wird, welche die Gegenwart in die Vergangenheit setzt.

Von allen diesen Unvollkommenheiten der Seligkeit endlicher Geister in ihrer Entwicklung und selbst Vollendung ist das selige Leben Gottes gänzlich frei; die Seligkeit Gottes ist absolut vollkommen.

Die Aseität, oder Absolutheit Gottes in der bisherigen Bestimmung als absolute Macht, Wahrheit, Gerechtigkeit, als absolutes Gewissen, Heiligkeit, Weisheit, Liebe, Güte und Freiheit ist nun der Grund der Seligkeit Gottes. Das absolut vollkommene Leben, der absolut vollkommene Besitz und Genuß dieses Lebens ist das vollkommenste Selbst- und Lebensgefühl, die vollkommenste Befriedigung, der, das ganze Wesen Gottes erfüllende und ausfüllende, Gemüthszustand. Gott besitzt und genießt sich in allen seinen Vollkommenheiten als Urquelle derselben; er besitzt und genießt sie auf die vollkommenste, freieste Weise. Das Leben Gottes ist das tiefste, intensivste, umfassendste, reichste, vermittelste; und so ist auch das Selbst- und Lebensgefühl Gottes.

Jene absolut freie, vollkommenste Liebe Gottes zu sich selbst, in der er seine Vollkommenheiten als solche, als absolute Voll-

kommenheiten weiß, will und wirkt, und so schlechthin ergänzungsunfähig und -bedürfnißlos ist, ist auch die Quelle der vollkommenen Seligkeit Gottes. Gott will, weiß und wirkt seine Vollkommenheiten als solche, und sich als den absoluten Grund derselben, sie als aus, durch und in sich auf die freieste Weise, und schließt damit durch die absolute Weisheit und das absolute Gewissen oder die absolute, überschwengliche Freiheit die Möglichkeit jeder Einseitigkeit, Verkehrung und Disharmonie in sich und der Idee der Welt aus, und erweist sich als die absolute Heiligkeit und Majestät, und ist so der absolut vollkommen Selige.

Nur die absolute Vollkommenheit und das absolut vollkommene Leben Gottes, oder die vollkommene Wirklichkeit des höchsten Gutes, des Urguten, und die absolute Seligkeit Gottes ist der Grund der Vollkommenheit, des vollkommenen Lebens, des höchsten Gutes und der Seligkeit außer ihm, der Welt. Es kann nur der absolut Vollkommene, Gute, Selige, eine vollkommene, gute, selige Welt begründen, und sich derselben freuen. Wenn das absolute Gewissen, die absolute Freiheit, Weisheit, Heiligkeit, Liebe und Güte jede Möglichkeit der Verkehrung, und der, aus ihr folgenden, Lebenshemmungen in seinem eigenen Wesen ausschließt, oder durch seine absolute Wirksamkeit und Wirklichkeit unmöglich macht, und so erst das höchste Gut, das wirkliche Vernunftideal ist: setzt er auch diese Möglichkeit in der Idee der Welt als nicht wirklich seyn sollend. Gott, als die absolut vollkommenste, freieste, uneigennützige Liebe zu sich selbst, hat das Bedürfniß, seine eigenen Vollkommenheiten und seine Seligkeit so viel als möglich mitzutheilen, außer sich ins Unendliche zu verbreiten, oder zu geben, ohne zu empfangen, und nur selig zu seyn in diesem völlig uneigennützigen Geben. Und dieses ist erst die vollendete Seligkeit Gottes. Es ist dieses das unendliche Wohlwollen Gottes. Dieses kann

er aber nur vollkommen offenbaren in einer vollkommenen Welt, in der, die Verkehrung, und die, aus ihr entstehenden, Lebenshemmungen, Dissonanzen, kurz das Böse, die Uebel und Unseligkeit, nicht in der Idee der Welt, dem Weltzweck, begründet, sondern in ihr vielmehr negirt, als nicht seyn sollend von Gott gesetzt sind. Denn sind sie in der Idee selbst begründet, so haben sie ihren letzten Grund in Gott, und er kann sie nicht aufheben. Dieses hebt aber die Absolutheit, die absolute Heiligkeit, Liebe, Güte oder das höchste Gut und die Seligkeit Gottes auf. Wohl sagt Plato: Gott ist nicht neidisch. Aber Gott kann selbst nur geben, mittheilen, was er hat, oder vielmehr ist. Wenn er nicht die vollkommenste Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe und Seligkeit an und für sich ist; so kann er auch kein vollkommenes und seliges Seyn außer sich setzen, kurz, was Gott nicht an und für sich ist, kann er auch nicht außer sich seyn, kann er auch nicht mittheilen. Nur der wahre Gott, und der in allen Bestimmungen seines Wesens Absolute (in omnibus numeris absolutus) kann auch eine vollkommene Welt, einen vollkommenen Weltzweck setzen, in dem das höchste Gut außer ihm wirklich ist, und so „selige Spiegel seiner eigenen Seligkeit" hervorbringen.

Nur wenn Gott als Gott alle Realitäten in ihrer Absolutheit, oder nur wenn die Idee der Absolutheit in ihm vollkommen wirklich, er mithin an und für sich auch die Macht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit, das Gewissen, die Liebe, Freiheit und Seligkeit ist; ist auch ein vollkommenes relatives Seyn, eine vollkommene Welt möglich und wirklich. Die Weltfreiheit Gottes hängt von seiner eigenen absoluten Freiheit und Selbstständigkeit ab. Das absolute Wesen, die absolute Natur und das absolute Leben Gottes sind der ewige, freieste Grund des relativen Wesens, der relativen Natur und des relativen Lebens. Nur das absolut freie Verhältniß Gottes

zu sich selbst setzt ihn auch in die vollständige Freiheit zur Welt als Urheber, Schöpfer, Erhalter, Vermittler und Vollender, setzt die Welt selbst in das wahre, ihrer Idee entsprechende freie Verhältniß; nur wenn Gott in sich als Gott begründet, vermittelt, vollendet ist, vermag er auch das nur immer mögliche vollkommene relative Seyn zu begründen, zu vermitteln und zu vollenden. Das widerspruchfreie, absolute Vernunftideal vermag auch alle Welt- und Lebensräthsel, alle Widersprüche des Daseyns und Lebens zu lösen. Die Königin der Wissenschaften, die speculative Theologie, muß auch überall herrschen; dem Princip Wahrheit, der Methode Sicherheit und Gewißheit verleihen.

Anmerkung. Weder der abstracte Theismus als Dualismus, noch der Pantheismus als Monismus, können ein absolutes Leben, das Leben Gottes begründen, weil sie nicht das Wesen und die Natur Gottes an und für sich bestimmen. Denn das an und für sich seyende, also absolute Leben Gottes ist durch die an und für sich seyende und so absolute Wesenheit und Natur Gottes bestimmt. Dieses kann man nach dem Standpuncte beider nun einmal nicht anders erwarten. Wenn aber die neuesten Versuche, eine speculative Theologie zu begründen, beide Standpuncte als ungenügend bezeichnen, und über sie hinausgehen wollen zu einem höhern Princip, und dessen ungeachtet das Wesen und die Natur Gottes an und für sich im Grunde so wenig bestimmen, als jene Standpuncte, und daher auch kein eigentliches an und für sich seyendes concretes Leben Gottes begründen: so kann dies in der That nicht anders, als verhängnißvoll erscheinen, und wird nur dadurch erklärlich, daß das Bewußtseyn noch der bisherigen Richtung, die es bekämpft, selbst verhaftet ist. Es offenbart sich hierin nur die, in andern Gebieten unserer Zeit vorkommende, und gerade diese damit characterisirende Erscheinung, auch in der

Philosophie, daß man nämlich überall nur das Bestreben, die Tendenz, den Wunsch und Willen hat, etwas Neues hervorzubringen, diesem Bestreben aber nicht blos die That fehlt, sondern widerspricht. Es ist gegenwärtig nicht mehr schwer, den realistischen und idealistischen Pantheismus in seiner ganzen wissenschaftlichen Schwäche und Unhaltbarkeit als auf seichten Principien beruhend nachzuweisen, von der nach-hegel'schen popularisirenden Verseichtigung desselben gar nicht zu reden, die sich so sehr selbst das Urtheil spricht, daß sie die Philosophie ruhig ihrem Schicksale überlassen kann. Aber etwas Anderes ist es, ein neues Princip zu finden und durchzuführen, welches im Stande ist, wirklich positiv über die bereits als ungenügend erkannte philosophische Entwicklung, namentlich in Bezug auf das Grundproblem der Philosophie, die Idee Gottes, hinauszuführen. Von der Lösung dieser Aufgabe hängt die Schlichtung der großen, die Gegenwart so tief bewegenden religiösen und kirchlichen Kämpfe unfehlbar ab; denn die Wissenschaft, welche diese Kämpfe eigentlich veranlaßt hat, hat sie auch zu schlichten. „Wozu", sagt J. G. Fichte, *) „ist denn nun der speculative Gesichtspunct und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht für's Leben ist? Hätte die Menschheit von dieser verbotenen Frucht nie gekostet, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus, nicht blos in dem reflectirten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erste, der eine Frage über das Daseyn Gottes erhob, durchbrach die Gränzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern, und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist, und der nur durch kühnes Vorschreiten bis zum höchsten Puncte, von welchem aus der specu-

*) Leben und literarischer Briefwechsel, II. Theil, S. 182.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sengler, Jakob,

Die Idee Gottes

Bd.: Th. 2, Abt. 1

Heidelberg 1847

Ph.sp. 774 mb-2,1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044417-2